بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم وارشدنا الى طرق العلم من فضله العميم ومنه الجسيم والصلوة والسلام على محمد وآله الشرف المبعوثين للارشاد والتعليم عليهم افضل الصلوة والتسليم وبعد لما كان الكتاب الموسوم بكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد من تصنيفات آية الله في العالمين العلامة الحلي قدس سره شرحا غنيا من التوصيف بل كادت ثنا الدين البيان والتعريف اذ لم يكتب مثله في كتب الكلام مع كمال الوجازة في كثرة المطالب والفوائد ويليق بل يجب ان يجعل من كتب التعليم لقواعد العقايد الا انه كالكبريت الاحمر لم تنله ايدي عامة البشر لقلة النسخة المكتوبة وفقدان النسخ المطبوعة فمن الله على من منه عليه غير مقطوع وهو من رحمة ربه ان شاء الله غير ممنوع فوجد نسخة واحدة لا صحيحة ولا فاسدة فاراد طبعه ليعم نفعه فشاور في ذلك فاستحسنه ايه وقلت له وجد الخير محله وانا الفقير وان لم اكن اهلا لذلك شمرت ذيل السعي والاجتهاد في انجاح مطلوبه وتمشية ماموله فاستنسخت النسخ وصححتها اقصى ما امكننا فصارت بحمد الله نسخة صحيحة خالية من الاغلاط غير ما يحصل من الطبع في بعض الاوقات ولما كانت بوحدتها قليلة الحجم التقطنا دررا فاخرة لنظمها معها في سلك الطبع فوجدنا بحمد الله نسخا غريبة غير مطبوعة او مطبوعة مغلوطة فمنها حقايق الايمان الى آخر ما ذكر في الفهرست فبذلنا الجهد في تصحيحها فمن الله علينا بالاتمام والملتمس من الناظرين ان يديروا عند الوقوف على الخطأ بالحسنة السيئة وان لا ينسونا من صالح الدعاء سيما بعد خفائنا تحت الثرى وانا

الاحقر محمد الحسيني

في شهر جمادى الثانية
١٣٠٥
فى سنة

فهرست ...

كتاب كشف الفوائد لآية ...

العقائد لنصير الحق ...

حقايق الايمان ...

اسرار الصلوة ايضا ...

كشف الريبة في احكام ...

المحقق السعيد الشهيد ...

تفسير سورة الاعلى من ...

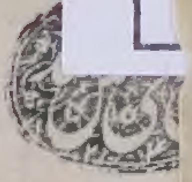
واكمل المتقدمين والمتاخرين صدر الدين الشيرازي رحمة الله عليه

معاني بعض الاخبار من تاليفات الشيخ الامام محمد بن بابويه

الملقب بالصدوق رحمة الله عليه

قد تم في شهر محرم الحرام





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم وارشدنا الى طرق العلم من
فضله العميم ومنه الجسيم والصلوة والسلام على محمد وآله الاشرف المبعوثين للارشاد
والتعليم عليهم افضل الصلوة والتسليم وبعد لما كان الكتاب الموسوم بكشف الفوائد
في شرح قواعد العقايد من تصنيفات آية الله في العالمين العلامة الحلي قدس سره شرحا
غنيا من التوصيف بل كاد ان لا يدانيه البيان والتعريف اذ لم يكتب مثله في كتب الكلام مع كمال
الوجازة في كثرة المطالب والفوائد ويليق بل يجب ان يجعل من كتب التعليم لقواعد العقايد
الا انه كالكبريت الاحمر لم يتناوله ايدي عامة البشر لقلة النسخة المكتوبة وفقدان النسخ المطبوعة
فمن الله على من منه عليه غير مقطوع وهو من رحمته ان شاء الله غير ممنوع فوجد نسخة
واحدة لا صحيحة ولا فاسدة فاراد طبعه ليعم نفعه فتشاور في ذلك فاحسنت رأيه وقلت له
وجد الخير محله وانا الفقير وان لم اكن اهلا لذلك شمرت ذيل السعي والاجتهاد في انجاح
مطلوبه وتمشية مأموله فاستنسخت النسخة وصححتها اقصى ما امكننا فصارت
بحمد الله نسخة صحيحة خالية من الاغلاط غير ما يحصل من الطبع في بعض الاوقات ولما كانت
وجدتها قليلة الحجم ادرجنا فاخرة لنظمها معه في سلك الطبع فوجدنا بحمد الله نسخا
غريبة غير مطبوعة او مطبوعة مغلوطة فمنها حقايق الايمان الى آخر ما ذكر في الفهرست
فبذلت الغاية المجهود في تصحيحها فمن الله علي بالاتمام والملتمس من الناظرين ان يديروا
عند الوقوف على الخطاء بالحسنة السيئة وان لا ينسونا من صالح الدعاء سيما بعد
خفائنا تحت الثرى وانا الاحقر محمد الحسيني

في شهر جمادي الثانية
١٣٠٥

فهرست ما في هذا المجلد



قد رقم في شهر محرم الحرام

هو الله تعالى

كتاب كشف الفوائد لآية الله في العالمين العلامة الحلي في شرح قواعد العقائد لنصير الحق والملة والدين خواجه نصير الطوسي طاب ثراهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر الائه وترادف اعطائه الذي فضلنا بان جعلنا بارشاد عباده من اتباع انبيائه وخصنا بالتكميل للمستعدين بان ادرجنا في عديد اوليائه والصلوة والسلام على اشرف رسله واعظم امنائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باجبائه وعلى المعصومين من ابنائه **اما بعد** فقد اجمع رأينا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصنيف شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خال عن التطويل والاكثار فقد جعلنا ذلك موكولاً الى كتبنا بالنهاية فانه كاسمه مع تجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي طالب محمد امده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين وخصه بتكميل الرياستين واسعفه بالعمر الطويل السعيد ومده بالعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه **قال المصنف** قدس الله روحه الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المصطفى المخصوص بالرسالة واله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة اني قد اوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت في تهذيبها من الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السامة والملالة واقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه **اقول** ان للنفس الناطقة قوتي

في معنى الحيرة والضلالة

علم وعمل ولكل واحدة منهما مراتب في الكمال والنقصان واكملها فيهما ما يسمى عقلاً مستفاداً وهو حصول العلوم الكسبية بالفعل المتعلقة بالامور العلمية والعملية والطريق الصواب هو المؤدي اليها دون الحيرة التي هي التردد في الاعتقاد والضلال الذي هو سلوك طريق الخطاء ونعم الله تعالى وان كانت غير متناهية الا انها متفاوتة في الكمال واعلاها مرتبة فيه العقايد اليقينية في الاصول الدينية اذ من حصلت له هذه المرتبة خلص من العذاب السرمد وخص بالنعيم المؤبد وذلك انما يحصل بعلم الكلام المشيد لقواعد اصول الاسلام وباعتباره تنتفي الحيرة والضلال الحاصل لاهل الشقاء من الجهال ولما وضع هذا الكتاب للارشاد اليه ابتدأ بحمد الله تعالى عليه ونسب الانقاذ من الحيرة والضلال اليه تعالى خلافاً للقدرية الذين نسبوا الواقع من الالحاد وانواع الكفر الى قضاء الله تعالى وقدره وعقب الحمد لله تعالى بالصلوة على رسوله صلى الله عليه واله لزيادة انعامه بالارشاد عباد الله تعالى الى الطريق السوي وعنى المخصوص بالرسالة من امته وعقب بالصلوة على اله عليهم السلام لانهم اظهروا ما خفي على الامة بعد الرسول عليه السلام ووصفهم بالعدالة التي يستحيل اتصاف غير المعصوم بها ثم ذكر ما قصد اثباته في هذه الرسالة وانه يقدم اصولاً تتعلق بالامور العامة لافتقار قصده اليها **قال** اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجوداً واما ان لا يكون موجوداً وما لا يكون موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين **اقول** تصور الوجود والعدم بديهي بالضرورة خلافاً لبعض الناس فيهما حيث حكم بعضهم بانه كسبي واخرون بان الحكم بالبداهة كسبي مستفاداً من ان التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم بديهي فيكون تصور مفرداته بديهياً ومن ان تصور الوجودي بديهي فتصور الوجود المطلق الذي هو جزء منه كذلك وليس بجيد فان تصور التصديق البديهي قد يكون كسبياً ونمنع تصور وجودي بذاته بل باعتبار عارض فلا يلزم تصور جزئه لا بذاته ولا بعارضه اذا عرفت هذا فنقول كل معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ وهو كل متصور فاما ان يكون موجوداً وهو الثابت العين واما ان لا يكون موجوداً وهو المنفي العين وانما قال يمكن ليندرج تحتهما لم يوضع بازائه لفظ وما وضع ولم يعبر به

فوله وعنى بالمخصوص بالرسالة من بعثه الى الخلق ...

جواب عن الدليل الثاني

ليس بازائه لفظ موضوع وبما وضع ولم يعبر به اسماء الاشارة وامثالها مما وضع بالوضع العام والموضوع له الخاص ...

اما نفس الجزء لا الاجزاء او ما حصل به فالضرورة لزوم العلم بالكل

في بيان الواسطة بين الموجود والمعدوم

٤

عنه وهذه قسمة ضرورية مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين من المتكلمين فكما ان الثابت والنفي طرفا نقيض كذا الموجود والمعدوم **قال** ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة **اقول** البصريون من المعتزلة كابي علي وابنه ابي هاشم الجبائيين والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا الى المغايرة بين الثابت والموجود مغايرة العام للخاص وجعلوا الثابت وهو ما يصح ان يخبر عنه او يعلم جنساً للموجود والمعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال وهي صفة ثابتة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية تعلم الذات عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنفي ما عدا هذه الثلثة كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج لان الوجود عندهم زايد يمكن تجرد الماهية عنه في الخارج وليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهراً ولا على جعل السواد سواداً وكذا غيرهما من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان المعدوم ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلاً من ياقوت وبحراً من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد اللذات المعدومة ونكره الالام المعدومة والمراد متميز عن المكروه ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الصعود الى السماء والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان التميز صفة تقبل التميز وثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت الغير في نفسه والجواب ان الثبوت اعم من الذهني والخارجي والدليل الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور المركبات فانا نتصور جبلاً من ياقوت والمفردات وان كانت ثابتة عندكم في العدم الا ان المركب ليس بثابت مع انه متصور وكذا نتصور المستحيلات مع انتفائها ونتصور الوجود مع انه ليس بثابت في العدم ولان مطلق الارادة والقدرة ان كان ثابتاً في العدم لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة

علیه

في ابطال الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم

٥

عليه هذا خلف وان لم يكن ثابتاً بطل الاستدلال لان متعلقهما الايجاد في العدم لانا نقول الايجاد ان كان ثابتاً في العدم لزم تحصيل الحاصل والا لبطل الدليل واحتجوا على اثبات الحال بان الذوات متساوية فذات الجوهر متساوية لذات العرض لان معنى الذات وهو كون الشيء مستقلاً بالمعقولية مشترك فيهما ولا بد من مايز ثابت في الوجود والعدم لثبوت التمايز بينهما وذلك المايز ليس بذات لان المشترك لا يكون علة في الامتياز فهو صفة والصفة لا تصح ان توصف فليست الحال معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لان ذلك كله وصف لها والجواب الخطأ في الصغرى فان الذوات مختلفة بحقايقها وتشاركها في جهة المعلومية بالاستقلال اشتراك في وصف لها لا في نفس الماهية ولهم تطويلات كثيرة في صفات الاجناس كالجواهر والاعراض وغيرهما ذكرناها في كتاب نهاية المرام فليطلب من هناك **قال** والحكماء يقولون الموجود يكون خارجياً ويكون ذهنياً ويكون كليهما وكذا المعدوم **اقول** الماهية اما ان يكون توجد كائنة في الاعيان ثابتة في الخارج وهي الماهيات المتاصلة في الوجود كالسماء والارض والانسان والفرس وهو الموجود الخارجي واما ان توجد ثابتة في الذهن خاصة بان يكون معلومة وليس لها ثبوت في الخارج كشريك الباري وجبل من ياقوت وهو الموجود الذهني واما ان توجد ثابتة في الخارج والذهن معاً كالماهيات الاولى اذا اخذت معقولة فانها ثابتة في الخارج لانها ثابتة في انفسها وفي الذهن لانها معلومة وكذا المعدوم قد يكون في الخارج لا غير كالمعدومات المتصورة وقد يكون في الذهن لا غير كالموجود الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد يكون معدوماً فيهما كالمعدوم الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد اختلف في الوجود الذهني فانكره جماعة من المتكلمين لانا نتصور الكيفيات كالحرارة والبرودة والمقادير كالعظيم والصغير فلو حصلت في الذهن كان الذهن حاراً بارداً عظيماً مستقيماً مستديراً الى غير ذلك وهو غير معقول ويلزم اجتماع الضدين اجابوا بان الثابت ليس هو عين الحرارة والبرودة بل صورتها ومثالها وهما لا يوجبان التسخين والتبريد وليسا ضدين وكذا المقادير وغيرها ولان الذهن

في الوجود الذهني

في تقسيم الوجود الى الخارجي والذهني

لا يسخن بالحرارة الحالّة فيه لعدم قبوله هذا الانفعال والأثر يعتبر فيه القابل اعترض بان الصورة والمثال ان كانت عين الحرارة لزم الأشكال والآثار قولاً بعدم ثبوت الحرارة في الذهن ولا نعني بالانفعال عن الحرارة الا وجود هذه الكيفية في المحل احتج المثبتون بانا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والتصور يستدعي الامتياز واذ ليس في الخارج فهو في الذهن والجواب ان التصور لا يستدعي الثبوت فانه نفس النزاع وكذا تميز الماهيات في انفسها فان الجوهر والسواد متميزان بانفسهما لا باعتبار تصورهما لانه تابع لتميزهما فلا يكون علة والحكم ان كان ثابتا في الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدوما فيه **قال** اصل اخر كلما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز **اقول** هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهي من الامور العامة كما ان انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة تابعة لتلك لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة فالوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب وقسيميه اذا عرفت هذا فنقول كل متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود او العدم فاما ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذي يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمى بالمحال والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى بالجائز ايضا **قال** اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره فيكون واجبا بغيره ممكنا بذاته وكذا الممتنع **اقول** الذات اما ان يقتضي الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو الممكن الذي يتساوى طرفاه بالنسبة اليه ولا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح ثم انه مع ذلك المرجح اما ان يجب له الراجح اولا والاول واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثاني داخل تحت القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول الذات التي يقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحا

في الواجب والممتنع والممكن

مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي هي لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب لها الوجود يسمى واجبا لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحا مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت ممتنعا لذاته كشريك الباري وان لم يقتض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها لا غير ممكنة وكذا في طرف العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كل من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشيء ممكنا باعتبار غيره **قال** وما يفيد وجود غيره يسمونه موجدا او علة وذلك الغير يكون موجدا او معلولا **اقول** انقسام الموجود الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا قدمه وذكره هنا لانه لبيان ان الوجود قد يكون للشيء عن ذاته وقد يكون عن غيره ذكر عقيبه هذا البحث فكلما يفيد وجود غيره ويؤثر فيه يسمى علة وموجدا ومؤثرا وذلك الغير يسمى معلولا وموجدا واثرا وقوله على العلة ذات وجود ذات اخر انما هو بالفعل منها ووجودها بالفعل ليس من ذلك تعريفه ردي لان العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولان لفظ من مشترك بين التبعيض وابتداء الغاية التي هي جنس لانواع كالمكان والزمان والشرط والقابل والمؤثر وليس المراد الا هو فيدور ولان قوله ووجودها بالفعل ليس منها حكم من احكام العلة لانه يرجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بصاحبه **قال** والممكن لذاته يكون متساوي النسبة الى طرفي وجوده وعدمه **اقول** الممكن لذاته اذا جرد عن اعتبار الغير لم يقتض وجودا ولا عدما ولا ترجح احدهما فتساوت نسبته اليهما لانه لو اقتضى احدهما كان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته لا ممكنا هذا خلف ويستحيل ان يقتضي ترجيح احدهما على الاخر لان ذلك الرجحان ان زال عند وجود شيء اخر كان تحققه موقوفا على عدم ذلك الشيء فماهية الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك الرجحان وان امتنع زواله بشيء اصلا فان كفى في وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابدا وممتنع الزوال كان الممكن منتهيا الى التعين وان لم يكن باقيا على صرافة امكانه **قال** فان كان له موجد

في الواجب والممتنع والممكن

في العلة والمعلول

في معنى الممكن

كان موجوداً وان لم يكن له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه **اقول** لما ثبت تساوي الطرفين بالنسبة الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع اقتضاء الذات الرجحان والتساوي بل انما يترجح بامر خارج وهو ضروري فعلة احتياج الممكن في احد طرفيه الى المؤثر هي الامكان لترتبه عليه عقلاً خلافاً لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث والا لزم احتياج الباقي الممكن الى المؤثر لوجود علة الحاجة فيه واللازم محال لان تاثيره ان كان في الحاصل لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان في امر متجدد كان الباقي مستغنياً والتاثير انما هو في الحادث اعترض بان الحدوث صفة للوجود فيتاخر عنه بالذات وهو متاخر عن الايجاد بالعلية المتاخر عن الاحتياج بالذات المتاخر عن علته بالعلية فلا يكون هي الحدوث والا دار وتاثير المؤثر في التبعية والباقي محتاج اليهما اذا تقرر هذا فنقول الممكن اذا وجد له الموجد صار موجوداً سواء كان الموجد موجباً او مختاراً ولا يجوز تخلفه عنه اما عن الموجب فعند وجود ذاته مع تمام شرائط التاثير الموقوف على شرط واما عن المختار فعند وجود الداعي والقدرة وانتفاء المانع لانه لولاه لكان حصوله في وقت دون آخر ان لم يتوقف على مرجح ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن المؤثر الاول تاماً هذا خلف وان لم تكن له موجد بقي على العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه لان عدمه لا يجوز ان يستند الى ذاته والا لكان ممتنعاً ولا الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته يجب له وجوده وتاثير ذلك الشيء في العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه هذا خلف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما تامتين وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الجزء او الشرط لا غيره ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم

بعدمها

بعدمها وقال كالعلة ولم يقل انها علة لانها بعدمها ليست علة حقيقية لانها عدم العلة فكيف يكون علة حقيقية والعلية من الصفات الاعتبارية يمكن الحاقها بالوجود والعدم المشابه له وهو عدم الملكة لان له حظاً من الوجود ولهذا يفتقر الى المحل افتقار الوجود اليه واعدام الملكات تمايز ~~بحسب~~ تمايز ملكاتها فجاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولاً فان عدم العلة علة للعدم وكذا عدم الشرط وليس عدم غيرهما كذلك واشار بقوله بقي على حالة العدم الى ان عدمه ازلي مستمر فلا يفتقر الى تجدد علة وجودية او عدمية بل عدم علته ازلاً كاف في عدمه **قال** اصل آخر كلما يمكن ان يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلاً اذا قلنا موصوف عنينا به شيئاً له صفة فالشيء هي الذات وقولنا له صفة صفة **اقول** قسمة المتصور الى الذات والصفة من الامور العامة التي تفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل بالمعقولية من غير افتقاره الى تصور غيره وهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا يستقل بل يفتقر في تعقله الى تعقل غيره كقولنا عالم فان معناه شيء له علم واسود فان معناه شيء له سواد وموصوف فان معناه شيء له صفة فالشيء الذي تضمنته هذه المتصورات هو الذات وقولنا له علم او له سواد او له صفة صفة له وهي من مقولة الملك عرض لها الاضافة الى الشيء الذي هو الذات فلا يمكن تصورها منفكة عنه فان قولنا له سواد لا يعقل قبل تعقل شيء يضاف اليه وذلك الشيء يمكن ان يعقل قائماً بنفسه منفرداً عن غيره والفرق بين هذه الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجوداً وتوهماً ان الذوات اللازمة والملزومة لو جردت في العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية بخلاف هذه الصفات **قال** اصل آخر كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول ولا محالة يكون لا وجوده متقدماً على وجوده ويسمى محدثاً واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديماً وازلياً **اقول** هذه قسمة ترد على موضوع اخص من موضوع التقسيمات السابقة فلهذا اخرها عنها وهي مما يحتاج اليه في هذا الفن بل هي اصل فيه لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات قدم الله تعالى وحدوث العالم

واعلم

في معنى الذات والصفة

١٠ في الحدوث والقدم

واعلم انّ كل موجود امّا ان يكون قديمًا او محدثًا والحدث يفسّر بامرين احدهما انّه المسبوق بالغير والثانى انّه المسبوق بالعدم والقديم فى مقابلته يقال بمعنيين مقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة انّ الموجود امّا ان يكون مسبوقًا بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة وكل موجود له اوّل هو المحدث فانّ وجوده مسبوق بلاوجوده والّا لم يكن له اوّل وكل ممكن على الاطلاق فانّه لا يستحق الوجود من ذاته لا بمعنى انّه يستحق العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق فذاته تقتضى عدم استحقاقيّة الوجود فان استحق الوجود فمن غيره وما بالذات اسبق ممّا بالغير لانّ رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علّته وهو يستلزم رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدّم الذاتى الثابت بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكل ممكن محدث **قال** والتقدّم يكون بالذات كتقدّم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدّم الماضى على الحاضر او بالشرف كتقدّم المعلم على متعلمه او بالوضع كتقدّم الاقرب على الابعد **اقول** لمّا ذكر انّ المحدث ما يسبقه غيره وكان التقدّم يقع على انحاء متعددة منها ما يمكن اعتباره فى الحدث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها ليتمايز ما بينهما المتقابل وقد حصر الحكماء التقدّم فى خمسة انحاء بالاستقراء **الاوّل** التقدّم بالذات وهو التقدّم بالعليّة كتقدّم المؤثر على اثره فانّا لا نعقل حركة الخاتم فى الاصبع الّا بحركة الاصبع وهذا الترتيب هو التقدّم بالعليّة **الثانى** التقدّم بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين فانّه لا يمكن وجود الاثنين الّا اذا وجد الواحد وقد يمكن وجود الواحد دون وجود الاثنين وهذا النوع والاوّل يشتركان فى شئ ويختلفان فى اخر فالمشترك بينهما هو كون المتأخر محتاجًا الى المتقدّم من غير عكس ويتميّز الاوّل عن الثانى بانّ السابق فى الاوّل كافٍ فى وجود المتأخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق فى الثانى واعلم انّه قد يقال للاوّل التقدّم بالطبع وللثانى التقدّم بالذات وقد يقال للاوّل التقدّم

بالعليّة

بالعليّة وللمشترك التقدّم بالطبع وللثانى التقدّم بالذات وللثانى التقدّم بالطبع **الثالث** التقدّم بالزمان كتقدّم الاب على الابن باعتبار انّ وجود المتقدّم فى زمان سابق على وجود المتأخر **الرابع** التقدّم بالشرف والفضيلة كتقدّم المعلّم على متعلّمه **الخامس** التقدّم بالوضع كتقدّم الاقرب الى القبلة وهو الامام على الابعد منها ويتغيّر بتغيّر الاعتبار والوضع امّا حسّى كتقدّم الامام على المأموم وامّا عقلى كوضع الجنس متقدّمًا على النوع باعتبار العموم او بالعكس باعتبار الخصوص وفى المشهور انّ هذا النوع من التقدّم يقال له التقدّم بالرتبة امّا الرتبة الحسيّة او العقليّة **قال** والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدّم بالرتبة كتقدّم الامس على اليوم **اقول** لمّا فسّر المتكلّمون المحدث بانّه المسبوق بالغير او بالعدم والقديم ما لا يكون مسبوقًا باحدهما اعترضه الحكماء وقالوا اقسام التقدّم خمسة وليس المراد ههنا السبق بالعليّة ان فسّر بما يسبقه العدم اذ عدم الشئ لا يعقل ان يكون علّة فى وجوده ولانّه لو كان كذلك لزم القدم لانّ عدم العالم قديم وان فسّر بما يسبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديمًا فيلزم قدم العالم وليس المراد التقدّم بالذات ايضًا عندكم لانّه لا يلزم منه الحدوث وتفانا قد بيّنا انّ عدم كل ممكن سابق على وجوده سبقًا ذاتيًا اذ يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غيره استحقاق الوجود ولا التقدّم بالشرف لانّ العدم ليس اشرف من الوجود وان عنى به التقدّم بالغير لم يلزم منه الحدوث ولا التقدّم بالوضع لانتفائه ههنا ولا التقدّم بالزمان والّا لكان المحدث مفتقرًا فى تصوّره الى الزمان فلا يكون الزمان محدثًا والّا لافتقر الى زمان اخر واجاب المتكلّمون بعدم انحصار اقسام التقدّم فى الخمسة فانّا نعلم بالضرورة تقدّم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدّم امس على اليوم وليس ذلك التقدّم بالعليّة لامتناع تأثير المعدوم فى الوجود ولانّ اجزاء الزمان متساوية فى الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علّة لذاته وبعضها معلولًا ولا بالذات امّا اوّلًا فلتساوى الاجزاء وامّا ثانيًا فلامتناع اجتماع المضافين هنا فى الوجود وامكانه فى التقدّم الذاتى ولا بالزمان والّا لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا الوضع وهو ظ فقد ثبت ههنا

نوع من التقدم يستحيل وجود المتأخر فيه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم هو المأخوذ في حد المحدث **قال** اخر كلما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قائماً بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائماً بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالاً وذلك الغير محلاً **اقول** موضوع هذه القسمة اخص من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيد بقوله من الممكنات ليخرج منه واجب الوجود لانه لا يسمى جوهراً فالموجود القائم بذاته منه ما هو واجب وهو الله تعالى ومنه ما هو ممكن وهو الجوهر كالانسان والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض اى العارض لغيره كالحركة والسواد اذ لا يعقل حركة قائمة بذاتها ولا سواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالتين في محل يوجدان فيه وهذا العرض يسمى حالاً والغير الذي قام به العرض يسمى محلاً وفسروا الحلول بانه عبارة عن تبعية العرض للجواهر في المحاذاة التي حصل فيها الجوهر وهو مختص بالاعراض ذوات الوضع ومنقوض بحصول الجوهر في المحاذات فانه عرض عن مقولة الاين ولا يعقل هذا التفسير فيه وفسره اخرون بانه الاختصاص الناعت وان يكن ذلك الاختصاص معلوماً **قال** والحكماء يقولون الحال اذا كان سبباً لقوام محله كالانسانية لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض في الجسم كان عرضاً ومحله موضوعاً

في الفرق بين الصورة والعرض

اقول لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال في المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه وهو ان الحال لا يجب ان يكون عرضاً بل منه ما هو جوهر فان الحال ان كان سبباً لقوام محله وعلة ما في وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالفعل من جزئيه وهي اى وهو جزء من ماهية الجسم كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة وهيولى وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه كالخشب للسرير وبدن الانسان له وهي اى وهو جزء اخر للجسم وماهية الجسم تتقوم منهما وان لم يكن الحال مقوماً للمحل كان محتاجاً اليه اذ لا يعقل حلول من دون احتياج ويسمى عرضاً كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعاً فالمحل شامل للموضوع والمادة ونعنى بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق المحل **قال** والجوهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع سواء كان صورة او مادة او مركباً منهما

وهو

وهو الجسم عندهم او غير ذلك **اقول** رسم الحكماء الجوهر بانه الموجود لا في موضوع ولا نعنى بالموجود الموجود بالفعل والا لزم الشك في جوهرية زيد عند الشك في وجوده بالفعل بل نعنى به الذي لو وجد كان لا في موضوع وهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده زائداً على ماهيته وعندهم ان وجود واجب الوجود تعالى هو نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقولنا لا في موضوع اى لا في محل يتقوم بذلك المحل والا لكان عرضاً وهذا نفى لمحل خاص لا لمطلق المحل ونفى الاخص اعم من نفى الاعم فجاز ان تكون بعض الجواهر في محل كما قالوا في الصورة اذا عرفت هذا فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهى الجزء الحال من اجزاء الجسم و المادة وهى المحل لها والمركب منهما وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير وهو النفس والمجرد عن الوضع حالاً وتدبيراً وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس والعقل اشار بقوله وغير ذلك ونفاه المتكلمون واستدل بعض المتأخرين على ان الجوهر ليس بجنس بان الموجود عارض وتقييده بكونه لا في موضوع تقييد بامر عدمى لا يصير جزءاً ولانه لو كان جنساً لكان فصله جوهراً لانه علة فيه فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية التي يقال عليها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنساً وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت جواهر لم يكن جنساً وان كانت اعراضاً يقوم الجوهر بالعرض ولان الجوهر ان كان هو الاستغناء عن الموضوع لم يكن جنساً لانه سلبى وان كان عبارة عن كون الماهية علة لهذا الاستغناء لم يكن جنساً لان العلية صفة اعتبارية وان كان عبارة عن الماهية التي عرض لها العلية للاستغناء جاز اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول والجنس يجب اشتراكه والجواب ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معروضه والفصل اذا كان جوهراً لم يجب دخوله فيه لان الصدق اعم من صدق الجنس او صدق العارض وكذا بسائط الماهية التي يقال عليها الجوهر فو عارضها والماهية التي عرض لها هذه العلية هي الجنس لكن يجب بيان اتفاقها وهو متعذر بل يمتنع لكونه جنساً مشكوك فيه واعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالشهرة واما باقى اقسام الجوهر فقد

بعض

بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها اخرون منهم وسكتوا عنها واتفق الجميع على نفي الباقي واستدل الحكماء على اثبات المادة والصورة بان الجسم واحد في نفسه متصل كما هو عند الحس كذلك لبطلان الجوهر الفرد على ما ياتي ولا شك في انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه وعدمه فلا بد من قابل لهما هو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد وليس جسما للتركيب ولا عرضا لافتقاره الى المحل ولا مادة والا لكانت علة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة والا لاستغنت في موجديتها عن المادة فاستغنت في موجديتها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها كانت متقومة فكانت ذات مادة هذا خلف ولا نفسا والا لا عن البدن فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض بمنع وحدة الجسم على ما ياتي من اثبات الجوهر الفرد وكون الانفصال عدما بل هو عبارة عن التعدد والاتصال عن الوحدة وكلاهما عارضان للجسم ويجوز كون الشيء قابلا لعدمه والا انتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا للعدم الواحد واثبات مادة له لكان كذلك في المادة فيكون للمادة مادة اخرى وهو محال وبمنع وحدة الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا او جزؤه واستلزام استغناء الموجدية للاستغناء في الموجدية وامتناع اللازم واستدعاء الانقسام للمادة **قال** واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء منها بالجوهر الفرد وتاليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق **اقول** لما ذكر ان الجسم عند الحكماء تركيب من المادة والصورة ذكر مذهب المتكلمين فيه وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد ونعني بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التاليف في الجهات الثلاث حصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في اقل عدد يتالف منه فعند الاشاعرة انه يتالف من جوهرين

لانهم فسروا الجسم بانه المنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة فيه جوهران اما المعتزلة فانهم رسموه بانه الطويل العريض العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد البعدين ويبقى الحد منطبقا على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتالف من اربعة جواهر بان يتركب مثلث من ثلاثة جواهر فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا وقال اخرون انه يتالف من ستة لان المثلث وهو الطول والعرض اذا انطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية جواهر لان الجوهر اذا تالف مع مثله حصل خط هو طول واذا ضم خط الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي **قال** والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود **اقول** اختلف الناس في اثبات الجوهر الفرد ونفيه فاثبته اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء لوجوه **الاول** الزمان ثابت والماضي والمستقبل معدومان والحاضر ان كان معدوما كان منفيا هذا خلف وان كان ثابتا فان كان منقسما امتنع وجود اجزائه دفعة لقضاء الضرورة بانه غير قار الذات فيكون بعضه ماضيا او مستقبلا فلا يكون ما فرضناه حاضرا حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسما ثبت جزء لا يتجزى في الزمان فيثبت في الحركة ايضا لان القدر الموجود من الحركة في ذلك الآن ان كان غير منقسم فالمطلوب والا لزم انقسام الآن لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي يقع كل الحركة فيه هذا خلف فيثبت جزء لا يتجزى في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها تلك الحركة الغير المنقسمة ان انقسمت كانت الحركة منقسمة لان الحركة التي الى نصفها نصف الحركة التي الى كلها هذا خلف والا فالمطلوب **الثاني** اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم والا لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا نخرج خطين من المركز الى طرفي خط الملاقاة فيرتسم مثلث قاعدته خط الملاقاة فاذا اخرج من المركز عمود كان اقصر من الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين فلا يكون الكرة حقيقية فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى يتم الدائرة حصلت نقط متتالية يتركب منها الدائرة والسطح **الثالث** اذا حركنا خطا قائما على مثله حتى انتهى كان ما لا ينقسم ملاقيا في كل آن لمثله

فيتركب المتحرك عليه من النقط **الرابع** النقطة ذات وضع غير منقسمة فان كانت جوهرًا فالمطلوب والا فالمحل ان كان منقسمًا انقسم الحال والا لم يكن حالًا فى كله وان لم يقبل القسمة فالمطلوب **الخامس** برهن اقليدس على وجود زاوية هى اصغر الزوايا الحوادّ فلا تقبل القسمة **السادس** لو انقسم الجوهر لكان انقسامه اما متناهيًا فالمطلوب او غير متناه فيكون الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه قدرًا زائدًا على ما لم يكن و الثانى باطل والا امتنع قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه لانه يمتنع قطعها الا بعد قطع نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى ولامتنع ان يلحق السريع البطئ السابق لان البطئ حال قطع السريع يقطع شيئًا فاذا قطعه السريع قطع البطئ شيئًا اخر وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضى زيادة المقدار فاذا كانت الاولى غير متناهية كان المقدار غير متناه ولانا ناخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات فيحصل جسم نسبته الى غير متناهى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه لكنها نسبة المقدار المتناهى الى المقدار المتناهى هذا خلف واحتج الحكماء على نفيه بوجوه **الاول** الجوهران ان اتحد الطرف المماس لاحدهما بالطرف المماس للاخر لزم التداخل والا انقسم **الثانى** اذا وضع على طرفى الخط المركب من ثلثة جواهر ثم تحركا دفعة تلاقيا فى الوسط فانقسمت الجملة ولو كان مركبًا من اربعة وتخالف وضعهما وتحركا تحاذيا على متصل الثانى والثالث **الثالث** بطوء الحركة ليس لاجل تخلل السكنات والا لكان التفاوت بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات فكانت سكنات الفرس اذ يد بكثير من حركاته فيلزم خفاء الحركات فاذا قطع السريع فالبطئ ان لم يقطع شيئًا كان ساكنًا هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام ولا يقطع جزءًا ولا اكثر والا لكان مساويًا او اسرع **الرابع** اذا تحركت الكرة فى الوضع تحركت منطقتها وجميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة جزءًا فان قطع باقى الدوائر جزءًا تساوت المدارات كلها هذا خلف وان قطعت اقل من جزء لزم الانقسام **الخامس** ظل المقياس ان تحركت عند حركة الشمس تساوى مدره اول النهار ووسطه هف

وان تحركت متساويًا تساوى المدارات هذا خلف وان كان اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزءًا **السادس** المربع المركب من ستة عشر جزءًا ان تلاقت اجزاء قطره تساوى احد الضلعين وان تباعدت بما يتسع الجوهر ساوى الضلعين وهو محال بشكل الحمار والا لزم الانقسام و تمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها وبيان الانفصال عنها ذكرناه فى النهاية **قال** والاعراض عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعًا وعند بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون نوعًا عشرة منها تختص بالاحياء وهى الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة و الاعتقاد والظن والنظر والالم **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع فى البحث عن ضده وهو العرض وهو عارض عند المتكلمين لاحد وعشرين نوعًا عشرة منها تختص بالاحيا فلا توجد فى غير الحى الحيوة وهى صفة تختص بالحى يصح بها عليه ان يعلم ويقدر كانه لولا اتصافه بامر ممكن يقتضى هذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى من اتصاف الجماد بها لتساويهما فى الجسمية والتركيب وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانه يشترط فيها ولا عن قوة الحس والحركة لانها معلولة للحيوة وهى مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها فى الجوهر الفرد خلافًا للاشاعرة الثانى الشهوة وهى كيفية حاصلة للحى تقتضى الجذب للشئ ومبدء الجذب ادراكه من حيث هو ملايم وهى مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهى كيفية حاصلة تقتضى الدفع للشئ ومبدء الدفع ادراكه من حيث هو غير ملايم وهى مغايرة للكراهة لان المريض ينفر عن الدواء ويريده الرابع القدرة وهى الصفة التى باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك تبعًا للداعى وعلمه لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا تمايز الا بهذه الصفة ولا يجب عندها الفعل بل مع انضمام الداعى ولا ينافى الوجوب عند الداعى التساوى عند خلو القدرة عنه وتتقدم عليه عند المعتزلة والحكماء لانا حال القيام نعلم انا قادرون على الجلوس وانكاره مكابرة ولان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرًا لزم تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فى ذلك لان البقاء عندهم عرض فلو تقدمت

كانت باقية فيلزم قيام العرض بمثله وهو باطل لانه لا بد من الانتهاء الى محل جوهري فيكون الكل قائما به ويمنع كون البقاء عرضا وانما هو امر اعتباري يحكم به الذهن للماهية عند مقارنتها وجودها كالحدوث
الزمان الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله كالسرعة القائمة بالحركة واحتياج الجميع الى محل جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض ولا يستدعي التقدم البقاء لجواز استناد الفعل الى قدرة متجددة وهي صالحة للضدين عند المعتزلة والحكماء خلافا للاشاعرة **الخامس** الارادة وهي صفة يقتضي ترجيح احد طرفي المقدور واختلفوا فذهب بعض المتكلمين الى انها نفس الداعي شاهدا وغايبا واراد والداعي علم القادر او ظنه واعتقاده بما اشتمل الفعل عليه من المصلحة وعند بعضهم انه كذلك غايبا لا شاهدا وعند الاشاعرة انها زايدة مطلقا لانا نعلم نزيد وانما احتيج اليها لان نسبة القادر واحدة الى الطرفين فلولا الزايد لامتنع الفعل ولا يصح ان يكون هو العلم لانه تابع للفعل التابع للارادة **السادس** الكراهة وهي صفة التي يقتضي ترجيح الترك والبحث فيها كالارادة **السابع** الاعتقاد وهو حكم الذهن بمقصود على آخر ايجابا او سلبا حكما جازما فان لم يكن مطابقا كان جهلا مركبا وهو نوع مغاير للعلم والظن عند المتكلمين وعند الحكماء انه جنس لهما لان الحكم ان لم يكن جازما كان ظنا وان كان جازما فان كان مطابقا ثابتا فهو العلم والا فهو الجهل المركب او اعتقاد المقلد **الثامن** الظن وهو ترجيح الطرفين على الآخر ترجيحا غير مانع من النقيض في الذهن فان طابق فصادق والا فكاذب **التاسع** النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الذهن الى امر آخر وهو واجب عقلا عند المعتزلة لان المعرفة واجبة لانها رافعة للخوف الحاصل من اختلاف العقلاء او الخاطر ولا يتم الا به بالضرورة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وشرطه عدم العلم لامتناع تحصيل الحاصل وعدم الجهل المركب لمنافاته الجزم للطلب وهو اول الواجبات عند بعضهم والحق انه القصد اليه وهو مفيد للعلم خلافا للسمنية لانا نجزم جزما علميا بالنتيجة حال العلم بالمقدمتين **العاشر** الالم وهو ادراك المنافي واللذة ادراك الملايم وقيل انها عدمية وهي الخلاص عن الالم

كما ذهب

كما ذهب اليه محمد بن زكريا الطبيب فلهذا اهملها المصنف واختلف في سبب الالم فقيل انه تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف واعترض على الاول بانه عدمي فلا يكون علة للوجودي ولانه حاصل عند الاغتذاء مع انتفاء الالم **قال** واحدى عشرة يكون للاحياء وغير الاحياء وهي الكون وهو يشتمل على اربعة اشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتالف والاعتماد كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والرايحة والطعم والاصوات والصوت اللذان او الثلثة التي زاد بعضهم الفناء والموت والبقاء **اقول** هذه الاعراض لا يفتقر موضوعها الى كونه حيا **الاول** الكون وهو حصول الجسم في الحيز وهو الاين عند الحكماء وهو مغاير للجسم والمكان لانه نسبة بينهما وهو جنس لاربعة انواع **الحركة** وهي الحصول الاول في الحيز الثاني وعند الحكماء انها كمال اول لما بالقوة في المكان الثاني من حيث هو بالقوة اما كونها كمالا فلانها عرض وجد للجسم بعد عدمه فكانت كمالا له واما كونها اولا فلان الجسم ما دام في مكانه الاول يفقد الكون في المكان الثاني والسلوك اليه لكن السلوك اليه هو اسبق الكمالين فهو كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وبه فارق الحركة ساير الكمالات لانها اذا وجدت خرج ما هي كمال له من القوة الى الفعل ولا يستلزم كمالا آخر والحركة بعد حصولها يكون الجسم بالقوة في المكان الثاني ولو خرج الى الفعل انتفت كماليتها وبعض الاوايل ينفي الحركة لانها ليست عبارة عن المماسة الاولى فان الجسم لم يتحرك بعد ولا عن الثانية لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما لعدم تحققه في الخارج ولا وسط بين المماستين والا كان هو المماسة الثانية والثانية ثالثة هذا خلف وسيأتي الكلام اليها **الثاني** السكون وهو عند المتكلمين عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد وعند الاوايل انه عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما عند المتكلمين تقابل الضدين وعند الاوايل تقابل العدم والملكة **الثالث** الاجتماع وهو كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث **الرابع** الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ولا نوع له غير هذه الاربعة عند بعضهم واثبت بعضهم كونا خامسا وهو اول حصول الجسم في مكانه الذي

خلقه

خلقه الله تعالى فيه فانه ليس حركة ولا سكونا وبعض المتكلمين جعل الحركات عين السكنات لان المايز بينهما بالبقاء وعدمه وهو لا يوجب اثنينية فی الماهية كالصبی والرجل فعلى هذا يكون هذا الكون داخلا تحت السكون الثانی التاليف واثبته ابو هاشم واصحابه عرضا قائما بمحلين لا ازيد لان بعض الاجسام يصعب تفكيكها وبعضها يسهل فلولا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضى الصعوبة لم يكن اولى بها من ضدها ولا من غيره وذلك المقتضى يستحيل ان يقوم بالجوهر الواحد لاقتضائه ما يتعلق بالجوهرين ولا بازيد من اثنين والا لجاز ان يقوم بالجبل الواحد تاليف واحد لعدم الاولوية فی عدد دون عدد وكنا اذا اخذنا جزءا واحدا من اجزائه عدم تاليفه بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقی وهو معلوم البطلان والمحققون من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد بالضرورة كامتناع حلول الجسم فی مكانين والحكماء جوزوا قيام العرض الواحد بمحل منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيوة القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء او هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم **الثالث** الاعتماد وهو الميل عند الحكماء كالثقل والخفة وهو واسطة بين الحركة وعلتها فالثقل علة الحركة الى المركز والخفة علة الحركة الى المحيط وهو مغاير للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا فانه يحس بخفته ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد فی الهواء يحس بثقله ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد فی الهواء يحس بثقله ولا حركة له فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولاه لساوت الحركة المقترنة بالعائق الخالية عنه فی الزمان والتالی باطل بالضرورة بيان الشرطية انا لو فرضنا جسما خاليا عن حرك قسرا مسافة ما فانه يحركها فی زمان بالضرورة واذا فرضناه مع معاوقه يحرك تلك المسافة بتلك القوة فانه يحركها فی زمان ازيد فان فرض معاوق اخرى اقل على نسبة الزمانين وجب ان يحركها فی الزمان المساوی لزمان الحركة الخالية عنه هذا خلف والبحث فيه مذكور فی النهاية **الرابع** الحرارة وهی كيفية محسوسة يحدث الخفة والتخلخل ويجمع بين المتجانسات ويفرق بين المختلفات من المركبات وهی جنس للكيفية المحسوسة عن النار والاشعة والحادثة عن الحركة

والحرارة الغريزية مخالفة لها بالنوع **الخامس** البرودة وهی كيفية ملموسة تحدث ما يقابل فعل الحرارة كالثقل والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وهو غلط لانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا نحس به **السادس** اليبوسة وفسرها ابو علی بانها كيفية يعسر بها قبول موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى وقيل انها الجفاف **السابع** الرطوبة وفسرها قوم بانها الكيفية التی تكون بها الجسم يسهل الالتصاق بالغير ويسهل الانفصال عنه فالهوى ليس برطب واخرون بانها الكيفية التی يكون بها يسهل التشكل بشكل الحاوی الغريب ويسهل تركه فيكون الهوى رطبا والنار ارطب وقيل انها البلة والحق ان هذه امور محسوسة لا يجوز تعريفها او لا يمكن الا باعتبار اضافات لازمة لها لا تدل شیء منها على حقيقتها فلا يفيد تعريفها ما يفيد الاحساس **الثامن** اللون وهو عند ابی هاشم جنس للسواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوائل ان الخالص السواد والبياض والباقی مركب منهما وعند اخرين منهم ان السواد لون حقيقی دون البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهوى للاجسام الشفافة الصغيرة جدا كزبد الماء ويبطل بالبيض المسلوق فانه يصير بعد الشفافة ابيض لا باعتبار احداث النار هوائية فيه لانه بعد الطبخ اثقل وشرط روية الضوء وقال ابو علی انه شرط وجوده لان اللون غير مرئی فی الظلمة فان كان لعدمه فالمطلوب وان كان لان الهواء المظلم عائق بطل فان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار ولهذا يشاهد البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلف الاوائل فی كيفية الابصار فقال بعضهم انه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئی وزاويته عند العين وهو خطاء لان الخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا المقدار العظيم وان يكون عرضا فان الاعراض لا ينتقل وقال اخرون بالانطباع وهو خطاء ايضا لاستحالة انطباع العظيم فی الصغير وقد بينا الحق فی ذلك فی النهاية وقال بعضهم الضوء نوع من اللون وهو خطاء فان السواد والبياض يشتركان فی الاضائة ويختلفان فی ماهيتهما وانما هو كيفية منبسطة على

الاجسام من غير ان يقال انها سواد وبياض او غيرهما **التاسع** الصوت وهو كيفية محسوسة
بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو خطاء لتشارك الاجسام في الجسمية واللمس والابصار
دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان يصير الى سطح الصماخ ولا
ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالتدارك الصدم بعد
صدم مع سكون بعد سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى الصماخ
والا لما سمع الكلام من وراء جدار على هيئته ولان الحامل للحرف اما كل جزء واحد فلا
يسمع الا واحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار املس بحيث يرد ذلك
التموج الى خلف على شكله حدث صوت آخر هو الصدا فان تقاربت المسافة اتحد التموجات
فيسمع الصوت اشد والحروف اصوات معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **العاشر** الرائحة وهي
كيفيات تشم ولم يوضع لانواعها اسما وانما يتخصص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة فيقال
رائحة طيبة ومنتنة او بالاضافة الى طعوم مقارنة لها فيقال رائحة حلوة وحامضة ولا يفتقر
في ادراكها الى انتقال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة عند تواتر ادراكه **الحادي عشر**
الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لتسعة انواع لانها كيفية مزاجية فالحامل
لها اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة
بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض
والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن
البسيطة فان البسيطة عدم الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفناء معنى
يضاد الجواهر لان الاجسام باقية فلا يعدم لذاتها ولا للفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا عدمه ولا
لعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرط هو العرض لان الجوهر شرط العرض فلا يدور

فبقي

فبقي ان يكون لطريان ضد هو الفناء ولا بقاء له والا لافتقر الى ضد وهذه المقدمات ضعيفة و
اثبت آخرون الموت لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق التقدير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا
والطلاق الخلق عليه مجاز **قال** والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف
والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان
اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة عن القابل للمساواة واللامساواة لذاته ويخرج بهذا
القيد ما يقبلهما باعتبار غيره وهو ما يحل في الكم ويحل الكم فيه او يتعلق به نوع ما من التعلق
ورسمه بعضهم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه واحد يعده اما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل
او لا لان المساواة اتحاد في الكم وهو اما متصل ان امكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد واحد
مشترك بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر واما منفصل وهو العدد لا غير ان لم يكن كذلك و
المتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود دفعة او لا وهو الزمان خاصة والقار
ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين خاصة فهو السطح وان انقسم في
ثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل المقادير عليها و
المتكلمون نفوه لانه مبني على نفي الجوهر ولان الاثنينية ان وجدت في كل واحد او في واحد كان
الواحد اثنين هذا خلف وان حلت في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية كالبحث فيها ولو كان المقدار عرضا
فان كان في محله منقسما لزم اجتماع الامثال والا كان حصول محله في الحيز بعد حصوله فيه فينقلب
الجوهر عرضا وبالعكس والمنفصل يتناهى في النقصان الى الواحد ولا يتناهى في طرف الزيادة و
المتصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم ويتناهى في جانب الزيادة خلافا للهند والا لامكن
فرض خطين خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث فالبعد بينهما يتزايد على نسبة امتدادهما
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي هو مجرد الطول والعرض
والعمق هل يستحيل قيامه بذاته او لا فقال ارسطو بالاول وجعلوه عارضا للمادة دائما و
يمتنع تداخل البعدين لذاتيهما ومنع منه افلاطن وقسمه الى جوهر قائم بذاته وهو المكان الذي

تسري فيه الاجسام وتتحد بعدها به ولا يمتنع تداخلها الخلوه عن المادة والصورة وهو ملاق للاجسام وارسطو لجعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وابطله افلاطن بالزام كون الحجر الواقف في الماء والطير في الهواء متحركين و كون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلو هذا البعد عن جسم شاغل والالكانت الحركة مع العائق كهي لا معه لانه اذا تحركت مسافة خالية في زمان ما ثم تحركها في ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض في ملاء اخر ارق من الاول على نسبة الزمانين ساوى في الزمان الحركة الخلائية وتبطل بان الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان والتفاوت انما هو فيما يستحقه بسبب المعاوقة وجوزه اخرون والالزم الدور او التداخل او حركة اجزاء جميع العالم عند حركة البقة والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على اثبات المادة الثاني الكيف وهو هيئة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء اوليا فالهيئة يخرج بها الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها يخرج به الاعراض النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها يخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء عدم القسمة وذكره للئلا يدخل فيه العلم بما لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة لا اقتضاء اوليا بل لاقتضاء متعلقه وهو جنس يندرج تحته اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات كالاضواء والالوان والمسموعات كالاصوات والحروف والمذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح وهذه ان كانت راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والا فهي انفعالات الثاني الكيفيات النفسانية وهي المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الالات الخمس التي هي الحواس الظاهرة والارادة والشهوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث والمنفصلة كالزوجية والفردية والاولية و

والتركيب الرابع الكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهو القوة كالمصحاحية وان كانت نحو القبول فهي اللاقوة كالممراضية الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ورسموه بانه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج الجوهر والكيف وبالثاني يخرج عنه باقي الاعراض النسبية فانها وان عقلت بالنسبة الى غيرها الا ان لها ماهيات معروضة فان الاين ليس نفس نسبة الحصول في المكان بل هو عرض في نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة جزءا من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على ان بعض المتاخرين ذهب اليه وجعل الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه ايضا المضاف المشهوري وله خاصيتان التكافؤ في الوجودين الخارجي والذهني فلا تقدم لاحدهما على الاخرى ووجوب الانعكاس فالاب اب للابن والابن ابن للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت الانعكاس كما تقول الاب اب للانسان ولا يقع النسبة حقيقة واحتجوا على اثباته بان العقل يحكم بفوقية السماء وهو حكم صادق مطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على المعدوم فتكون معدومة فيكون نقيضها ثبوتيا ومنع المتكلمون من ثبوتها وثبوت كل عرض نسبي والا لزم التسلسل لان حلولها في محلها نسبة لها اليه واضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة اخرى اجاب الرئيس بان الابد ا عقل مضافا باعتبار الابوة اثبتنا اضافة الابوة ولما عقلنا حصولها في المحل اثبتنا اضافة اخرى هي الحصول مغايرة للابوة لتغايرهما في الحقيقة اما حصول ذلك الحصول فانه داخل تحت مطلق الحصول في المحل فلا يستدعي ثبوتا اضافة اخرى وليس بجيد لان اضافة الحصول مغايرة النسبة لكلي المنتسبين وكان التسلسل لازما والمضاف منه حقيقي وهو نفس الاضافة كالابوة ومشهوري وهو محلها او المجموع منهما الرابع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى بعض وبسبب انتساب اجزائه الى امور خارجية عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض كالمحاذاة مثلا و نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه وهو كون راسه من فوق ولولا النسبة الثانية كان الانعكاس قياما والاقرب جعل المقولة هو النسبة الاولى لانها جزء من المجموع اعم منه

في الاضافة

فيكون هو الجسم العالي واحد انواع المجموع الخامس في الاين وهو نسبة الجسم الى المكان بالحصول فيه وهو حقيقي كالكون في المكان الحقيقي وغيره وهو الكون في غيره السادس المتى وهو نسبة الشئ الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه السابع الملك وهو نسبة التملك وهو وجود شئ لشئ من شانه ان تصف به فزيد له مال وله علم وله سواد فهذه نسبة له هي الملك ولاجل اشتباه هذه المقولة بغيرها فان التملك قيل انه نوع من المضاف فوضع له الحكماء ثلاث عبارات الملك والجدة وله قال الرئيس اني لست احصلها ويشبه ان يكون عبارة عن كون الشئ محيطا بشئ آخر بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص واحترز بالاخير عن احاطة اهاب الهرة بها او نقضه التصنف بالغمد للسيف فهو محيط ينتقل بانتقاله وليس الغمد ملكا للسيف الثامن الفعل وهو نسبة التاثير وهو هيئة تعرض للفاعل حال صدور الفعل عنه كالاحراق للنار فاذا استقر الفعل خرج من المقولة التاسع الانفعال وهو نسبة التاثر وهي هيئة تعرض للمنفعل عند تاثره عن الفاعل كالاحراق حالة الانفعال والمتكلمون منعوا من ثبوتها في الخارج والا لزم التسلسل لان الانفعال والفعل لو كانا ثبوتيين لكانا ممكنين ويكون لهما فعل وانفعال واعلم ان كون كل واحد من هذه المقولات جنسا من اصعب الاشياء اثباتا لانه يتوقف على كون كل واحد منها ثبوتيا وذاتيا وكما الذاتي المشترك واعم من كل خبر يندرج تحته **قال** ويسمى هي مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات **اقول** هذه الاعراض التسعة اجناس عالية لجميع الاعراض والجواهر جنس عال لجميع الجوهر وكل ممكن اما جوهر او عرض فصارت هذه المقولات العشر شاملة لجميع الممكنات ومن اثبت النقطة والوحدة والان لا يتم هذا الحكم عنده لانها ممكنة وبسيطة ولا يندرج تحت جنس نعم المقولات اجناس الاجناس وهذه البسائط وان كانت ممكنة وعامة فليست اجناسا بالاتفاق افرادها في الماهية **قال** اصل اخر الموجودات اما ان يكون متماثلة واما متضادة واما متخالفة اما المتماثلة فكالبياضين المتساويين في البياضية **اقول** هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها الى البعض وهي من الامور العامة ولهذا قدمها الاحتياج اليها وتقريرها ان كل موجودين اما

متماثلان اي يكون المعقول عن احدهما هو المعقول من الاخر وانما يتمايزان باعراض زائدة على ماهيتهما كالبياضين المتساويين في تمام الماهية وانما يختلفان باعتبار اضافتهما الى موضعين متغايرين ونسبتها الى الموضع خارج عن حقيقتهما واما ان لا يتماثلا بان يكون المعقول من احدهما ليس هو المعقول من الاخر فان امكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما المختلفان والا فهما الضدان كالسواد والبياض والاقرب ان يقال الموجودان اما متماثلان او مختلفان والمختلفان اما ان يمكن ان يجتمعا او لا والاول هو المختلفان غير المتقابلين والثاني اما ان يعقل احدهما بالقياس الى الاخر او لا والاول المضافان والثاني المتضادان **قال** واما المتضادة فهي الاعراض التي يكون من جنس واحد لا يمكن ان يجتمع في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان والحكماء زادوا في قيودها ان يكون بينهما غاية البعد **اقول** الموجودات المتضادة هي الاعراض التي يكون من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا وذلك مثل السواد والبياض وغيرهما من انواع الالوان واخذ الاعراض في حدها لتخصيصها بها فان الجواهر لا تضاد عند من ياخذ في حدها التعاقب على موضوع واحد لان الجوهر لا يحل في موضوع فان اكتفى فيه بالتعاقب على مطلق المحل كان لبعض الجواهر ضدا كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد واخذ الدخول في جنس واحد جزء من الحد لان التضاد لا يعرض للاجناس بالاستقراء ولا للانواع الا اذا اندرجت تحت جنس اخير ولا ينتقض الاول بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا الثاني بالشجاعة والتهور المندرج احدهما تحت جنس الفضيلة والاخر تحت الرذيلة لعروض التضاد لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما في محل واحد احتراز عن انواع مندرجة تحت جنس ويجتمع في محل واحد لئلا يدخل فيه المتضادة فانه يمكن اجتماعها في محل واحد لكن لا في وقت واحد ويمكن حلول المتضادة في المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان فان الهواء خال عنها هذا هو المتضاد بحسب الشهرة اما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء وهو ان يراد فيه ان يكون بينهما غاية التباعد **قال** فاذن يجوز

في التضاد

واقسام التقابل

ان یکون لعرض واحد اضداد کثیرة علی الرأی الاول ولا یجوز ان یکون له الا ضد واحد علی الرأی الثانی وما عدا المتماثلة والمتضادة مختلفة **اقول** علی التفسیر الاول یجوز ان یکون للشیء الواحد اضداد کثیرة لانه لا یعتبر فیه غایة البعد کالسواد الذی یضاده جمیع انواع اللون لعدم امکان اجتماعهما فی محل واحد فی موضوع واحد فی وقت واحد وعلی التفسیر الثانی لا یکون للواحد الا ضد واحد وهو الطرف فالسواد المقابل له فی الغایة یضاده البیاض فی الغایة لا غیر لانه لو وجد شیئان فی غایة البعد من السواد فاما ان یکون مخالفتهما له بوجه مشترک بینهما فیکون الضد للسواد هو ذلک الوجه المشترک وهو واحد فضد الواحد واحد واما ان یکون کل منهما مخالفا له بوجه مغایر للوجه الذی خالفه الاخر به فیکون هناک وجوه من التضاد لا وجها واحدا وهو ممکن وتشکل بامکان ان یکون الوجه الذی یخالف به السواد الامور الکثیرة واحدا وان تشترک الامور الکثیرة فی شیء واحد **قال** واعلم ان التقابل الذی یشمل التضاد وغیره علی اربعة اوجه احدها التقابل بالتضاد والثانی التقابل بالنفی والاثبات والثالث التقابل بالملکة والعدم کالبصر والعمی والرابع التقابل بالتضایف کالابوة والبنوة **اقول** لما ذکر انقسام الموجودات الی المتضادة وغیرها بحث من جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان هما اللذان لا یجتمعان فی ذات واحدة من جهة واحدة فی وقت واحد فاللذان یشملان الایجاب والسلب وقولنا لا یجتمعان فی ذات واحدة یخرج عنه غیر المتقابلة وقولنا من جهة واحدة فی وقت واحد لیدخل فیه المتضایفان فانهما قد یجتمعان فی ذات واحدة لکن باعتبار جهتین کالابوة والبنوة فانهما قد یجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتین فان زیدا یکون ابا بالنسبة الی جهة ویکون ابنا باعتبار جهة اخری او فی وقتین فان السواد والبیاض قد یجتمعان فی وقتین فی محل واحد هو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والایجاب والعدم والملکة والتضایف لان المتقابلین ان کانا وجودیین فان عقل کل واحد منهما بانفراده فهما الضدان وان عقل کل واحد منهما بالقیاس الی الاخر فهما المتضایفان وان کان احدهما عدمیا فان اعتبر موضوع واحد لهما فهو العدم والملکة والا فهما السلب والایجاب وهما راجعان الی العقد والضمیر بخلاف العدم والملکة فانهما

راجعان الی ما فی نفس الامر ولا یمکن تقابل العدمین اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما علی ما غایر الملکتین واما المطلق والمضاف فلان احدهما اعم من الاخر والتقابل من حیث عروض التقابل الذی هو نوع من المضاف وباعتبار ذاته اعم ولا امتناع فی عروض الخاص للعام والسواد من حیث انه مضاد للبیاض مضایف لا من حیث ذاته وتعاند الضدین اشد من تعاند السلب والایجاب لاستلزام الخاص العام دون العکس وقیل بالضد لان المعاند للخیر هو انه لیس بخیر والشر باعتبار انه لیس بخیر عاند الخیر لا باعتبار اخر **قال** اصل اخر الدور محال وهو ان یکون المعلول علة لعلته بواسطة او بغیر واسطة والمتاخر من حیث هو متاخر متقدم علی متقدم من تلک الحیثیة **اقول** الغرض الاقصی من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالی وبیان صفاته وهو متفق علی ابطال الدور والتسلسل فلهذا قدمه المصنف والدور هو ان یتوقف کل من الشیئین علی صاحبه فیما هو متوقف علیه کما لو توقف وجود العلة علی وجود معلولها المتوقف علی وجود علته وکما فی المتاخر من حیث هو متاخر فاذا تقدم علی متقدم من حیث تلک الحیثیة والثانی اعم لتحققه فی العلل والمعلولات وغیرهما فان المتاخر عن المتاخر عنه فی الزمان خارج عن الاول دون الثانی واکثر العقلاء علی ان العلم باستحالته ضروری **قال** والتسلسل عند المتکلمین محال مطلقا وبالجملة کل عدد فرض فهو متناه لان کل عدد فرض فهو قابل للقلة بان ینقص منه شیء والکثرة بان یزاد علیه شیء وکل قابل للقلة والکثرة فهو متناه اما العدد الذی یکون له اول ولا یکون له اخر بل انما یوجد منه بغایة فلیس بمحال عند اکثرهم لکون کلما یوجد منه حصره فی ای وقت یفرض یکون متناهیا **اقول** التسلسل عند المتکلمین عبارة عن وجود ما لا یتناهی من الاعداد سواء کان بینها ترتیب وضعی او طبیعی او لا وسواء وجدت به دفعة واحدة او علی التعاقب وهو محال عندهم فی جانب الماضی بکل اعتبار وبالجملة کل عدد یفرض قل او کثر فهو متناه لان کل عدد یفرض فهو قابل للزیادة والنقصان فهو متناه اما الصغری فلان کل عدد یفرض فهو اقل من ضعفه واکثر من نصفه واما الکبری فظاهرة

فی ابطال الدور

والحكماء منعوا المتقدمتين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لاشتمال الاول على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثانية بالممكن لان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين **قال** اما عند الحكماء فكل عدد يكون احاده موجودة دفعة واحدة ولم ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه اما ما لا يكون احاده موجودة دفعة او لا يكون لم ترتيب يجب ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا تقديمها وبيان ما يحتاج الى البيان منها فيجيء في مواضعها وقد اوردنا ما اردنا ايراده في خمسة ابواب **اقول** الحكماء شرطوا في استحالة امرين الوجود دفعة والترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات وان ترتبت لكنها لما لم توجد دفعة جاز عدم التناهي فيها والنفوس و ان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب بعينه عنه جاز عدم التناهي فيها ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية واخذنا منها عددا متناهيا ثم انطبقنا احد الجملتين على الاخرى فان تساويا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره والزايد مثل الناقص وهو باطل بالضرورة وان نقصت احديهما تناهت والزايد زاد عليها بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا البرهانات في الجميع لا يتم التطبيق بغير فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع فان النفس التي للاب شرط في النفس التي للابن لانه سبب في التوليد وحدوث البدن شرط في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معدم للاحقة وايضا لا يخلو من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحدة من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني يستلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال **قال** الباب الاول في اثبات موجد العالم العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجوهر الى موجد ثبت احتياج العرض اليه لاحتياجها الى محلها

اليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء بانه ويثبتون اولا حدوث الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات محدثها القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق **اقول** هذا هو المقصد الاقصى من هذا الفن ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور وجب عليه تعريف العالم ليصح الحكم عليه بالحدوث ولم تفسيران احدهما انه السماء والارض وما بينهما والثاني انه عبارة عما سوى الله تعالى فيخرج من الاول الجواهر المجردة عند من اثبتها وهذا التعريف يتوقف على تصور الله تعالى بعض الاعتبارات لا على ثبوته وما سوى الله تعالى اما جواهر واما اعراض لانه اما ان يكون في موضوع فيكون عرضا او لا في موضوع فيكون جوهرا والعرض لا يعقل قائما بنفسه بل يفتقر الى موجد فيه واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وعند الاوائل الجواهر اما ان يكون مادية وهي الاجسام واجزاؤها واما ان يكون مفارقة وعند اكثر المتكلمين انه لا يتحقق للقسم الثاني والا لكان مشاركا للباري تعالى في حقيقته لانه مشاركه في التجرد وليس بجيد لان الاشتراك في التجرد اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الصفات الثبوتية لا يوجب الشركة فضلا عن السلبية والمتكلمون يستدلون على ثبوت الصانع تعالى باثاره وافعاله فيثبتون اولا حدوث الاجسام ويستدلون بذلك على اثبات محدثها لقضاء الضرورة بان كل محادث محدثا وهو تعالى قديم والا لزم افتقاره الى محدث اخر ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق كثيرة ذكر المصنف منها ثلثة **قال** احدها قولهم الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوي احدها اثبات وجود الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات امور ثبوتية وهي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز اخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر

في حدوث الاجسام

والاكوان تتغير وتتبدل بعد ثبوت الاجسام وهي امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها الا في الاجسام **اقول** هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى واشتملت الصغرى منها على ثلثة والرابعة هي الكبرى احديها اثبات وجود حوادث زائدة على الجسم لان كون الجسم لا ينفك عن الحوادث فرع على ثبوت الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها وهي نفس الصغرى احدث مجردة عن وصف الحدوث والثالثة بيان حدوثها والرابعة ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم ان كل جسم حاصل في حيز اي في محاذاة يشار اليه باعتبارها انه هنا او هناك او في مكان هو السطح او البعد على اختلاف المذاهب فان كان لابثا فيه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو المتحرك واذا نسب الى الاخر كان مجامعا له ان لم يمكن ان يتخللهما ثالث والا كان مفارقا وهذه الاكوان ثبوتية لانها محسوسة ولان الحركة موجودة اتفاقا فالسكون كذلك لما ذكرنا انهما في معنى الماهية وهي مغايرة للجسم لانها تتغير مع بقاء الجسم ويتبدل بعضها ببعض والمتحرك يسكن وكذا الساكن يتحرك ولان مقولة الوضع ليست واجبة للبسائط وكذا المركبات فاذا الاكوان امور وجودية غير الاجسام لا يعقل وجودها الا في الاجسام اذ لا يعقل حركة عن حيز الى اخر او سكون في حيز او اجتماع في حيزين او افتراق فيهما في غير الاجسام لان غيرها لا امكان له فكانه اشار بذلك الى برهان اخر على المغايرة لها لانها تكون عرضا لامتناع قيامها بذاتها فتكون مغايرة للجواهر **قال** واما بيان ان الاجسام لا تخلو عنها فهو ان كل جسم يستحيل ان يكون لا في حيز وكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون واذا كان جسمان في حيزهما انحصر كونهما في الافتراق والاجتماع **اقول** هذا بيان هذه الدعوى الثانية من الدعاوى الاربع وهي كون احدى هذه الاكوان لازمة للجسمية وهو ظاهر لما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عنها لاستحالة وجوده مجردا عن الحيز وكونه في حيز لا ينفك عن النقيضين

اعني الثبوت فيه او الانتقال عنه واذا فرض الجسم مع اخر افتقر الى حيز فلا ينفك احدهما عن الاجتماع والافتراق **قال** واما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فاذا هي محتاجة في وجودها الى غيرها فهي ممكنة وتستقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان ويستحيل ان يتطرق الى غير المتناهي الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص منها بعدد متناه يستحيل ان يكون مساويا لما زاد واذا فرض الناقص وغير الناقص تطابق من مبدأ واحد وجب ان ينتهي الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى اتصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فلو كان في الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون في الازل جميع الحوادث معدوما **اقول** هذه الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء وهو بيان حدوثها واعلم ان النزاع وقع في حدوث نوع الحركة لا في اشخاصها لوقوع الاتفاق عليه والمصنف ره استدل على كل واحد منها اما على حدوث الشخص فبوجهين **الاول** ان هذه الاكوان تتغير وتتبدل على الجسم مع بقائه ويجوز عدم كل واحد منها فيكون حادثة لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته ويستحيل عدمه او ممكن فيستند الى واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله **الثاني** انها ممكنة لاحتياجها في وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة واما على حدوث النوع بمعنى تناهي هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى ما لا يتناهى

بوجوه **الاول** ان الحركات الماضية تتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظاهر لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يتجدد لان الحوادث الماضية تزيد باعتباره واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا فرضت غير متناهية بعد متناه يستحيل ان يكون مساويا لها قبل النقصان فيكون الزائد قد زاد على الناقص وما لا يتناهى لا يزيد عليه شئ فيكون الزائد متناهيا والزائد انما زاد عليه بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل اخرى كانت الثانية انقص فاذا فرض التطابق بينهما من مبدأ واحد وجب ان ينتهي الناقص قبل الزائد لاستحالة التساوي ويمتد الزائد بعد انتهاء الناقص فيكون الناقص متناهيا لان له مبدأ ومنتهى والزائد انما زاد عليه بعدد متناه فيكون متناهيا ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب **الثاني** لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحادث اليومي والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحادث يكون موقوفا على انقضاء السابق غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال فيكون وجود الحوادث موقوفا على المحال فيكون محالا **الثالث** ان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فان الحوادث معدومة في الازل فمجموع العدمات ثابت في الازل فاما ان يوجد منها شئ من الحوادث او لا فان كان الاول اجتمع السابق والمسبوق والوجود والعدم وان كان الثاني كانت الحوادث باسرها معدومة في الازل فيكون المجموع حادثا كافراده **قال** واما بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل فالشئ الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الازل لكان خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت ان الاجسام حادثة وكذلك الجواهر والاعراض **اقول** هذا بيان الدعوى الرابعة وهي ظاهرة فان ما لا يخلو من الحوادث ملزوم لها ويستحيل وجود الملزوم بدون وجود لازمه وقد بينا ان جميع الحوادث

منتف في الازل فكذا ما لا ينفك عنها اعني الجسم والا لوجد في الازل دونها وانفك عنها فثبت بهذا البرهان ان الاجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوي الاربع فيها فان كل جوهر متحيز وكل متحيز لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة لكانت قديمة بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل وقيامها بذاتها محال فيستحيل ان يكون قديمة **قال** طريق اخر لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكنا فمحال لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية يكون مثله ليس بواجب الوجود فاذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما يجيء بيانه **اقول** هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام وتقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة واما بطلان كونه متحركا في الازل فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير وماهيتها هي حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والازل ماهيته نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول فالكون الثاني مسبوق بالكون الاول الثاني انه ممكن الوجود فانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث على ما يأتي وهذا الدليل هو الاول الا ان فيه تغييرا يسيرا **قال** طريق اخر وهو اعم من الاولين وذلك ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل محال فيلزم منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل محدث الى محدث

يوجده ضرورياً فثبت ان جميع العالم من الاجسام والاعراض وما سويهما من الممكنات محدث و هو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع **اقول** الطريقان الاولان دلا بالذات على حدوث الاجسام واستلزم حدوثها حدوث الاعراض فكانت دلالتهما عليه بالعرض ولم يدلا على حدوث الجواهر المجردة لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان جسماً او عرضاً او جوهراً مجرداً من النفوس والعقول ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتايجه فان الاولين يدلان على ثبوت الصانع وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه وتقريره ان نقول كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فينتج كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسماً او جوهراً لا يقبل القسمة او عرضاً او غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة و اما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد بذاته بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد الطرفين لذاته والموجد اما ان يوجد الممكن حال وجوده او حال عدمه اى حالة لا وجوده وعبر عنه بالسلب لانه في مقابلة الايجاب معنى وصورة ولشموله مذهب من يثبت الواسطة بين الوجود والعدم والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل بايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فثبت الثاني فيلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو معنى الحدوث وكل ممكن حادث واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثاً وثبت ان كل محدث له محدث بالضرورة لزم ان يكون لجميع العالم من الاجسام والاعراض وغيرهما من الممكنات محدثاً وهو المطلوب فهذه الطرق الثلثة هي طرق المتكلمين **قال** واما الحكماء فقالوا ان الموجودات تنقسم الى واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجد فان كان موجده واجباً فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكناً كان محتاجاً الى مؤثر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول والدور والتسلسل محال كما مر وعلى تقدير ثبوته ناخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكناً لانه لا يحصل بدون افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخلاً فيه لان الداخل لا يكون مؤثراً في نفسه ولا في علله فلا يكون مؤثراً في المجموع فلم يبق الا ان يكون للجميع مؤثراً خارجاً والخارج عن جميع الممكنات لا يكون

ممكناً فيكون واجباً فاذن وجود واجب وجوده لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام وقد يورد على كل موضع منه اعتراضاً ويجاب عنه باجوبة لن نذكرها لانها بالكتب المطولة اليق لكن نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع **اقول** استدل الحكماء على اثبات واجب الوجود تعالى بالنظر الى الوجود وتقريره ان هنا موجوداً بالضرورة فاما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً فان كان الاول فالمطلوب وان كان الثاني افتقر في وجوده الى مؤثر يوجده للعلم الضروري بان الممكن محتاج الى المؤثر فالموجد له ان كان واجباً لذاته فالمطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر آخر ويلزم منه اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى الواجب والدور والتسلسل باطلان لما مر فيتعين الاخير وعلى تقدير ثبوت التسلسل يلزم المطلوب ايضاً لان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية اذا اخذناها جملة فاما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى جزئها الممكن وان كانت ممكنة وقد وجدت فلا بد لوجودها من سبب فاما ان يكون نفسها وهو محال او يكون جزءاً منها وهو محال ايضاً لان ذلك الجزء ممكن فله سبب ولسببه سبب وهكذا الى ما لا يتناهى ويستحيل ان يكون ذلك الجزء مؤثراً في نفسه وفي علله فلا يكون ذلك الجزء علة في المجموع لان المؤثر في المجموع مؤثر في افراده التي من جملتها نفسه وعلله ولان الجزء لا يجوز ان يكون علة تامة في المجموع لتوقفه على غيره من الافراد فوجب ان يكون المؤثر في المجموع امراً خارجاً عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً والا لكان داخلاً فيها فيكون واجباً وهو المطلوب فاذن ثبوت واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات باجمعها لاستناد جميع الممكنات الى علة غير ممكنة ولان الممكن من حيث هو موجود بوجود هذا الممكن فمؤثره ليس نفسه ولا فرداً من افراده لانه جزء فيتقدم ويتاخر من حيث انه معلول وجزء هذا خلف فالمؤثر ليس هو ولا فرداً من افراده فيكون واجب الوجود فهذه طريقة المتكلمين والحكماء وعلى هذه الادلة من الطرفين اعتراضات ويجاب عنها باجوبة في ذكرها طول وقد ذكرناها في كتاب النهاية **قال** وهو ان المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتاخر معه

والحكماء قالوا انّ مثل هذا التقدّم لا يمكن وقوعه الّا في الاشياء الواقعة في الزمان لكن بحيث يقع
المتقدّم في زمان والمتأخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدّم العدم على كل ما سوى
الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات قالوا بل انّما يكون هذا التقدّم من
جملة التقدّم بالطبع الذي ذكرناه اجاب المتكلمون بانّ التقدّم الذي لا يمكن اجتماع المتقدّم والمتأخر
معاً لا يجب ان يكون بحسب زمان مباين لهما فانّ تقدّم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان
آخر وهذا التقدّم مثله ثمّ ان كان ولا بدّ فيكفي فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجوده المغاير
للممكنات المحدثة فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما على احتياج
جميع الممكنات الى موجدها **اقول** معظم الخلاف بين المتكلّمين والحكماء في مسئلة اثبات الصانع
تعالى بعد اتفاقهما عليه وهو القدم والحدوث واعلم انّ المتكلمين قالوا انّ العالم ممكن محدث تقدّم
عدمه على وجوده تقدّماً لا يمكن ان يوجد المتأخر فيه مع المتقدّم دفعة للبراهين الدالة على الحدوث
وقالت الحكماء انّ هذا النوع من التقدّم لا يمكن وقوعه الّا في الاشياء الواقعة في الزمان بحيث
يقع المتقدّم في الزمان والمتأخر في آخر غيره وزمان المتقدّم متقدّم على زمان المتأخر لذاته وذلك
لانّ من الاشياء ما يعرض له التقدّم والتأخر لذاته كالزمان ومنها ما يعرض له التقدّم بواسطة غيره
كالابن والاب الذين يعرض لهما التقدّم والتأخر بواسطة الزمان لانّ قبليّة عدم الممكن على وجوده
ليست نفس العدم لانّه قد يكون قبل وبعد وهي ثبوتية فلا بدّ من شيء غير العدم تلحقه القبليّة و
البعديّة لذاته وهو الزمان وهذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن فيتقدّم عدمه عليه
ويستحيل ان يتقدّم بالزمان فلا يتقدّم عدمه على وجوده تقدّماً لا يجامع المتقدّم والمتأخر و
الّا لكان للزمان زمان آخر فيستحيل تقدّم عدم كلّ ما سوى الواجب على وجوده بالزمان لانّ
الزمان من جملته فيكون بعض الممكنات قديماً قالوا بل انّما يكون تقدّم عدم الممكن على وجوده
من جملة التقدّم بالطبع الذي ذكرناه في تقدّم الواحد على الاثنين فيجامع المتقدّم والمتأخر واجاب
المتكلمون بانّ التقدّم الذي من خاصيته عدم امكان اجتماع المتقدّم والمتأخر معاً لا يجب ان يكون

بزمان مباين لهما فانّ بعض اجزاء الزمان متقدّم على البعض الآخر لا بالزمان والّا لكان للزمان زمان
آخر وننقل وهذا التقدّم مثله سلّمنا انّه لا بدّ من زمان لكن لا بالفعل بل يكفي فيه تقدير زمان كما
يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول انّ الباري تعالى متقدّم على العالم تقدّماً لا يمكن ان
يجامع المتقدّم فيه المتأخر بمعنى انّا لو قدّرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى
مقارناً لها دون الحادث لا سيّما لانّ يكون الباري تعالى زمانياً **قال** الباب الثاني
في صفات الله تعالى وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية امّا الثبوتية فمنها انّه تعالى قادر والقادر
هو الذي يصحّ منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعلاً باعتبار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله
الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانّه لو تأخر الفعل عنه لما كان
صدور الفعل عنه واجباً اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدّم على الصدور **اقول** لمّا فرغ من
الدلالة على ثبوت الصانع تعالى شرع في تفصيل صفاته وقسمها الى ثبوتية وسلبية ولا نعني
بالثبوتية الثابتة في الخارج فانّ جماعة من المتكلمين انكروا زيادتها على ذاته تعالى بل نعني بها
ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الخارج او الذهن وبدأ بالثبوتية لانّها اسبق في التعلّق و
ابتدء بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها فانّ العلم يتوقف عليه احكامه والارادة تخصيصه وقد
اختلف في حدّ القادر فعند اوائل المعتزلة انّه من كان على صفة لاجلها عليها يصحّ منه الفعل ونفاه
الاحوال قالوا هو الذي يصحّ منه ان يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعلاً باختيار وداع يدعوه اليه
ولا يجب منه الفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الاحراق ولا
يجوز ان يتأخر عنه فعله بالزمان لانّه لو تأخر عنه فعله لم يكن واجباً عنه لانّه لم يصدر عنه في الحال
السابقة على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه فعله في الزمان لانّه انّما يفعل بواسطة القصد
والداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم **قال** والمتكلمون
يقولون بانّ الباري تعالى قادر اذ كان فعله حادثاً غير صادر عنه في الازل ويلزم القائل
بالقدم كونه فاعله موجباً والحكماء يقولون كلّ فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه الفعل في

في زمانه او تاخر عنه **اقول** اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسرناه و
الدليل عليه انه لو كان موجبا يجب صدور الفعل عنه لكان العالم قديما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الموجب لا يجب تاخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت قدم البارى تعالى فيلزم
قدم العالم واما بطلان التالي فلما تقدم من ان العالم حادث غير صادر عنه تعالى في الازل
اما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فانه يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا لاستحالة قدم اثر
المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل قارن فعله الارادة والاختيار سواء قارن
الفعل في زمانه او تاخر عنه **قال** وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون انه
لا يدعو الداعي الا الى المعدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او تقدير الزمان
ويقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه **اقول** قد بينا ان الداعي لا يدعو
الا الى ايجاد الموجود بل الى ايجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على وجود الفعل اما بالزمان
كما في افعالنا او بتقديره كما في حق واجب الوجود تعالى لاستحالة قدم الزمان وكل فعل صدر
عن الداعي فهو محدث وهو ضروري والحكماء انكروا ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا
لله تعالى ارادة وقدرة لا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون بل معناه علمه تعالى وهو علمه بنظام
العالم **قال** واذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين
والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي ايجاب فعله اذا كان
فعله تبعا للداعيه وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء انكروه مخافة التزام
الايجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الاولوية
هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت الاولوية هي
الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ وقال آخرون للقادر ان يختار احد طرفي الفعل و
الترك من غير رجحان ذلك الطرف ويتمثلون بالهارب الواصل الى طريقين متساويين ومضطر الى المشي
في احدهما والعطشان اذا حضره وعاءان متساويان فانهما يختاران احد الطريقين والوعائين

من غير

من غير ترجيح لاحدهما على الآخر ومع التزام هذا يلزم محالات ويتعذر اثبات الارادة لله تعالى
اقول لما بين كيفية تاثير الله تعالى في العالم وانه مستند الى داعيه فرع عليه الخلاف بين المتكلمين
واعلم انهم قد اختلفوا ايضا في وجوب الفعل عند حصول القدرة وخلوص الداعي واجتماع الشرائط
على مذهبين الاول مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه وهو الوجوب والا لزم الترجيح من غير
مرجح او كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
ح يجوز ان لا يوجد الفعل فترجيح احد الوقتين بالوجود والآخر بعدمه اما ان يفتقر الى المرجح او لا
فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح المغاير للقادر التام في مؤثريته فلا يكون
ما فرضناه اولا تاما لافتقاره في التاثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر مع تساوي الوقتين ونسبته
كل من الوجود والعدم اليهما لزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا القول يستلزم القول
بايجاب العالم عن البارى لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء احدهما يمتنع فينتفي
القدرة ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي ايجاب الفعل لان
الفاعل انما يفعل بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي هو معنى
الاختيار اذ المختار هو الذي يجب وجود فعله تعالى تبعا للداعية الثاني قول من انكره واختلفوا
على مذهبين الاول قول محمود الخوارزمي ان الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة و
باعتبار الداعي يصير اولى بالوقوع من لا وقوعه واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن
عدمه لم يكن للاولوية اثر اذ يوجد الفعل معها في وقت ويعدم في آخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع
والآخر بالعدم يفتقر الى مرجح لامكان الراجح منهما لاستنادهما عن الماهية فلا يصدر عن الاولوية
لانها بفرض مع عدم العلم ثابتة فلا بد من مرجح آخر وان لم يمكن عدمه كانت الاولوية وجوبا ولا
يتغير الحكم بتغير الالفاظ فان الفعل اذا امتنع عدمه كان هو القول الاول سواء سميتموه وجوبا
او لا الثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل مع الداعي كهو مع القدرة لا يترجح
وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في حق الفاعل المختار القادر جائز بخلاف الموجب

فان الجامع

فانّ الجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يرجح احد
الانائين المتساويين لا لمرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان سلك احدهما
من غير مرجح وادعوا الضرورة فيه ومحققوا الفريقين انكروا ذلك والّا لانسدّ باب اثبات الصانع
تعالى اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن الى المؤثر فى احد طرفيه اعنى وجوده او عدمه بانّ المحال ترجيح الممكن
من ذاته لا لمرجح اما ترجيح القادر لاحد طرفى الفعل لا لمرجح زائد فليس بمحال والزموا ايضا انسداد
اثبات الارادة لله تعالى لان الدليل انما هو جواز الوقوع فى كل وقت فتخصيص بعضها به يفتقر
الى مرجح هو الارادة ولقائل ان يقول يجوز ان يترجح الايجاد بوقته لا لمرجح اخر **قال** ومنها انه
تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير **اقول** العالم لا يحتاج الى تفسير لانّ معنا شئ له العلم و
شئ ضرورى التصور وكذا مفهوم له واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون الى انّ تصوره
ضرورى بالضرورة واستدل اخرون عليه بانّ غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرفنا العلم بغيره
دار ولانى اعلم انى عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاص فيكون تصوره مسبوقا بتصور العلم
المطلق المضاف وهما ضعيفان اما الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم
بمعنى ان العلم آلة له وحكاية عنه وصورة متساوية كالصورة فى المرآة التى يدرك بها ما هى صورة
له والعلم يتوقف على الغير توقف المكتسب على كاسبه اعنى المعلوم ههنا على علمه الذهنية و
اما الثانى فلا مرية فى الوجود وذهب اخرون الى ان تصوره مكتسب ثم اختلفوا فى حده فذهب
بعضهم الى انه صورة متساوية المعلوم فى العالم وقد مر ضعفه واخرون الى انه نسبة واضافة
بين المعلوم والعالم واخرون الى انه اعتقاد يقتضى سكون النفس وينتقض بالتقليد واخرون الى
انه اعتقاد ان الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والحق الاول ما العالم فعند المتميز
انه من كان على صفة لاجلها عليها يصح منه الاحكام **قال** والدليل عليه انّ افعاله محكمة متقنة
تبين ذلك لمن عرف حكمة الله تعالى فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق
الحيوانات ومنافع اعضائها وساير الموجودات وكل من صدر عنه افعال محكمة منتظمة عالما

فضرورى

فضرورى استدل المتكلمون على انه تعالى عالم بانّ افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك
فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يدل عليها فان العالم اما فلكى واما عنصرى وآثار الاحكام
ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات والنيرات وتفاوتهما فى القرب والبعد المقتضيان
للسخونة والبرودة حتى تتكون المركبات واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظ ومن وقف على
علم الهيئة عرف الاتقان الثابت فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظ فان الآثار الصادرة
فى الحيوانات من خلق اعضائها لمنافعها ظ ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهورا تاما
واما المقدمة الثانية فضرورية وايضا فان الله تعالى قادر على ما مر ويستحيل صدور الفعل عن
القادر الا بعد علمه به وللاوائل فى هذا الباب طريق اخر وهو انه تعالى حاصلة لذاته ولا نعنى بالعلم
الا الحصول فهو عالم بذاته ويمكن اقترانه مع غيره فى المعقولية فامكان الاقتران لا يتوقف على الاقتران
الذهنى لانه نوع من الاقتران ولا يعقل امكان توقف الشئ على وجوده فذاته يصح عليها المقارنة
وهو معنى العقل ولنا على هذا البرهان ايرادات ذكرناها فى كتاب النهاية **قال** ولكونه واجبا الذاته
وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساوى النسبة اليه ولم يكن بعضها اولى من بعض بان يكون مقدورا
دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر على جميع ما يصح ان يقدر عليه عالما بجميع ما يصح ان يعلم
كليا كان او جزئيا فيكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر
عليهما **اقول** لما بين انه تعالى قادر وعالم اراد ان يبين انه تعالى قادر على كل المقدورات
وعالم بكل المعلومات والاوائل لم يتفق عليه فافتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى واجب
الوجود دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محتاج الى المؤثر ولا بد ان
ينتهى الى الواجب فعلة الحاجة وهى الامكان ثابتة فى الجميع فتساوى نسبتها اليه سبحانه بالايجاب
لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع وكذا فى كونه تعالى عالما لانه لما تساوت
الاشياء بالنسبة اليه استحال تخصيص بعضها بالعلم دون بعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح و
لانه تعالى حى فيصح ان يعلم كل معلوم وهى صفة نفسية لاستحالة استناد صفته الى غيره فالصفة

النفسية متى صحت وجبت والّا لم تكن نفسية فيثبت انه تعالى عالم بكل معلوم كليّا كان او جزئيا خلافا
لمعظم الفلاسفة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور مختص بالممكن فان الواجب والممتنع
يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذي يصح وجوده عن القادر وعدمه واما العلم فيشترك
بين الجميع فان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء **قال** ويكون مقدوره غير متناه
بلا توسط شيئا واحدا والباقي بتوسط **اقول** ذهب الاوائل الى ان الله تعالى يفعل بذاته بلا توسط
شيء اخر واحدا لا ازيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد
من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لان مفهوم صدور الاول عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني وهذان
المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجبا وكذا ان كان احدهما داخلا
وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الاخر ويتسلسل وهذا الكلام
في غاية السقوط لان مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل ويلزم امتناع
اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالاخر وامتناع
سلب شيئين عن واحد **قال** ومعلومه كل ما لا يتغير واما المتغيرات فلا يكون من حيث التغير
معلوما له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجيء القول فيه فهذا البحث **اقول**
اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا متغيرا او لا لما تقدم واختلف الاوائل ففيهم
قوم منعوا العلم مطلقا اما بذاته فلامتناع انتساب الشيء الى نفسه واما بغيره فلامتناع كونه محلا
للصور المتكثرة وهو خطاء لامكان ان يعقل الشخص نفسه والعلم لا يستدعي الصورة ومنهم من منع
كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من عكس ومنهم من منع علمه بما لا يتناهى لعدم تميزه عن غيره ومنهم من منع
كونه عالما بالجزئيات الا على وجه كلي وهو مذهب اكثر الفلاسفة والا لزم تغير العلم عند تغير المعلوم
والا لم يكن العلم علما فان العلم من شرطه المطابقة ولا يمكن مطابقة شيء للنقيضين وعلمه تعالى يستحيل
تغيره لاستحالة كونه محلا للحوادث وانما قال من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استندت
الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر اذا تحاذيا والارض متوسطة بينهما حصل خسوف فان

هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل الكسوف او لا ولا يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم
هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم عدم لما امتنع بقاء العلم ولو علم انه سيكون ثم وجد عدم
الاول ووجد العلم بانه كائن واختلف المتكلمون في الجواب عنه على وجوه الاول قال ابو هاشم وجماعة
من المعتزلة بان العلم بان الشيء سيكون هو بعينه علم بانه كائن عند وجوده فان من علم ان زيدا سيوجد
في غد فانه في الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم اخر وليس بجيد فان العلم بانه
سيوجد علم بوجوده في المستقبل وعدمه في الحال ويعتبر في تحققه هذان الامران والعلم بالوجود
في الحال يشترط فيها الوجود الحالي دون الاستقبال فيتغايران او العلم بان زيدا سيجيء في الغد لا يحصل عند
حصول الغد الا مع حصول العلم بمجيء الغد وح يحصل علم اخر غير الاول من مقدمتين احدهما المعلوم
الاول والثانية العلم بمجيء الغد الثاني ذهب اخرون من قدماء المتكلمين انه لا يعلم الوجود الزماني الا عند
وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير في علمه تعالى لانه من قبيل النسب والاضافات وكما جاز تغير
الاضافات في صفته تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل بالمعية والمعية تتبدل بالبعدية ولا استحالة
فيه والاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها في ذاته واتصافه بها كاتصافه بالامور السلبية
الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة كالقدرة واذا عدم المعلوم
عدمت اضافته اليه فكما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه ولا يصير القادر عدما عند
عدم مقدوره ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذا العلم وهذا هو الحق **قال** وايضا
عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبائح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها **اقول** اختلف
الناس فيه فانه تعالى قادر على كل مقدور والحق ثبوته لما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح والا
لزم الجهل او الحاجة واللازم باطل والملزوم مثله وبيان الشرطية ان الفاعل للقبيح اما يفعله لو كان محتاجا
اليه او جاهلا به لامتناع صدوره من العالم بقبحه الغني عنه لانتفاء داعي الحاجة والحكمة والداعي شرط في الثاني
واما استحالة الثاني فظاهرة لانه تعالى عالم بكل شيء غني عن كل شيء وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى
لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او عبث ويستحيل وقوعهما عنه تعالى وذهب اخرون

الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لاستحالة وقوع مقدور بقادرين وقال الكعبى انه تعالى لا يقدر على خلق علم ضرورى يتعلق بما علمناه مكتسبا والا لزم الشك فى الضروريات على تقدير ان يخلق فينا علما ضروريا بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب فيقع الشك فى الثانى والجواب عن الاول ان القدرة لا يستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفى القدرة عليه وعن الثانى ان كونه طاعة وعبثا من صفات الفعل واضافاته ومقدوره ولا يخرج الفعل عن التماثل وعن الثالث ان القدرة لا يستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ممكن **قال** ومنها انه تعالى حى لامتناع كون من يمكن ان يوصف بانه قادر عالم غير حى ويفسرون الحيوة بما من شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى حى و اختلفوا فى معناه فعند ابى الحسين البصرى ان معناه انه لا يستحيل ان يكون قادرا عالما وليس للذات صفة باعتبارها ينتفى الاستحالة بل ليس الا الذات المتميزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة من شانها ان تصير الذات الموصوفة بها يصح عليها القدرة والعلم لان الذوات التى يصح عليها القدرة والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاص الذات بما الاجله اتصفت بهذه الصفة بالجملة دون غيرها لزم الترجيح من غير مرجح و الحق ما ذهب اليه ابو الحسين لان الذات مخالفة لغيره من الذوات فتتميز باتصافها بهذه الصفة لذاتها **قال** ومنها انه تعالى مريد وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه فى وقت دون وقت يحتاج الى مخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعى الذى مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات لوجوب تقدمها عليها عند اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا فى محل وبذلك ينتقض حد الجوهر والعرض الذين ذكرهما **اقول** اتفق المتكلمون على انه تعالى مريد ونعنى بالارادة ما يقتضى ترجيح احد المتساويين على الاخر لانه تعالى قادر على جميع المقدورات ونسبة القدرة الى الطرفين على السوية فذاته تعالى بالنسبة الى جميع المقدورات على السوية وكذا قدرته فلا بد من مرجح اخر غير ذاته يقتضى ترجيح

احد المقدورات بالوقوع دون غيره ويقتضى اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الاوقات لتساوى نسبة الفعل اليها ولا نعنى بالارادة سوى هذا المرجح والعلة الاولى خاصة والثانية خاصة بالزمانية واختلفوا فيه فذهب ابو الحسين وجماعة من المتكلمين الى انه عبارة عن الداعى وهو علم الفاعل او ظنه واعتقاده باشتمال الفعل على المصلحة فيحصل الرجحان بسبب ذلك العلم او الظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد منفيان فى حقه تعالى فيبقى العلم هو المرجح وذهب آخرون الى اثبات امر زائد على العلم والظن والاعتقاد لانا اذا قصدنا ايجاد شئ نجد حالة زائدة على العلم باشتمال الفعل على النفع وهى الميل اليه فان الحركة الاختيارية انما تقع منا لمبادى اربعة القوة المحركة التى هى فى العضلات تحريكا نحو القبض والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة للقوة الشوقية التى هى الميل التابعة للقوة الادراكية اما العلم او الظن او التخيل فان الجائع يرجح تناول احد الرغيفين والعطشان يرجح شرب احد الانائين مع تساويهما فى المنافع والارادة مغايرة للداعى هذا فى حقنا واما فى حق واجب الوجود فيمتنع عليه القوة المحركة والشوقية فيبقى العلم من جملة انواع الادراك خاصة والارادة وهى مغايرة للعلم لان التخصيص لاحد الفعلين واتباعه فى احد الوقتين مع التساوى لا بد له من مرجح ولا يجوز ان يكون هو القدرة لان شانها الايجاد مطلقا لا التخصيص ولا العلم لانه تابع للمعلوم فيتأخر عنه بالذات والمرجح متقدم على الفعل بالذات واختلف المثبتون للزائد فعند الاشاعرة انه تعالى مريد بارادة قديمة لاستحالة انه يريد لذاته والا لزم ارادة جميع المرادات فيقع النقصان وعند ابى هاشم وغيره من مثبتى الاحوال انه تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل اذ يمتنع ان يريد لذاته ولا لارادة قديمة لبطلان المعانى القديمة عندهم فوجب انه يريد لارادة حادثة وليست فى محل لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا تحل فى جسم جمادى لامتناع اتصافه بالارادة ولا فى حيوان لرجوع حكمها اليه فكانت مجردة وبهذا ينتقض حد الجوهر والعرض فان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع والارادة كذلك وليست جوهرا و العرض هو الموجود فى موضوع والارادة كذلك عرض وليست فى موضوع وهؤلاء يمنعون

هذين الحدين فان العرض عندهم ما عرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب
باطل اما اولاً فلامتناع وجود صفة لا في محل واما ثانياً فلاستلزامه التسلسل لان كل حادث لا بد له
من ارادة **قال** والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضي وجوب كون المريد
عالماً **اقول** هذا اشارة الى دليل آخر على انه تعالى عالم مستفاد من كونه تعالى مريداً ولهذا
اخره الى اثبات الارادة لان المريد يخصص احد المقدورات المتساوية بالنسبة اليه بالوقوع تبعاً للداعي
الذي هو العلم لاشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالماً بالضرورة ولولا الداعي
لكان ترجيحاً من غير مرجح **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دائم
الوجود باقياً فيما لم يزل ولا يزال والاشعرية يقولون بان البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات
اقول من خواص واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال فهو قديم ازلي باق سرمدي لانه
لولا ذلك لجاز عدمه في بعض الاوقات والتالي باطل والا لكان ممكناً لا واجباً لذاته هذا خلف
واختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لاستحالة احتياجه الى غيره وقال الاشعري
انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال بعضهم ان ذلك البقاء باق لذاته وقال آخرون انه باق ببقاء قائم بذلك
البقاء وقال آخرون ان بقاء البقاء قائم بذاته تعالى كقيام البقاء به والكل باطل والا لزم افتقار البقاء
الى البقاء وتسلسل ولان البقاء لو بقي لذاته لاستغنى في بقائه عن الذات والذات باقية فكانت الذات
محتاجة الى الصفة دون العكس فتنقلب الذات صفة والصفة ذاتاً هذا خلف ولا يجوز ان يقوم ببقاء
بقاء آخر لاستحالة قيام العرض بمثله عندهم ولا ان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة
بغير موصوفها **قال** ومنها انه تعالى سميع بصير ويدل عليه احاطته بما يصح ان يسمع ويبصر فلهذا
المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما **اقول** اتفق الناس
على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري
الى انه عبارة عن كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت فيما تقدم انه تعالى عالم بكل معلوم
فيثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زائداً على العلم قياساً على الشاهد فانه

ندرك تفرقة ضرورية بين حال الناظر عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حال الناظر عند التغميض مع ثبوت
العلم فيهما فذلك الزائد هو الادراك وقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تأثر الحاسة
وعلمه ومنعت الاشاعرة التأثر لما مر من امتناع الشعاع والانطباع وتوقف السماع على التموج ثم
ان الاشاعرة افتقروا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة لله تعالى وقالوا انه تعالى حي وكل
حي يصح ان يوصف بهما وكل من يصح اتصافه بامر فانه يتصف به او بضده وضدهما نقص والنقص
على الله تعالى محال فيجب اتصافه بهما لانهما صفتا كمال فان البصير في الشاهد اكمل من غيره وكذا السامع
والاعتراض المنع في الكبرى فان ذلك لو ثبت لكان في الشاهد سلمنا لكن نمنع وجوب الاتصاف باحد
الضدين سلمنا لكن نمنع كون ضدهما نقصاً في الغائب فان كثيراً من صفات الكمال في الشاهد نقص في
الغائب ونمنع كونهما صفتا كمال في الغائب والقياس باطل فان حسن الخلقة كمال في الشاهد دون الغائب
والحق ما ذكره ابو الحسين من انه نوع من العلم فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين
عليه تعالى وصفناه بهما وقد اشتمل الكتاب العزيز على اثباتهما له ويصح الاستدلال بالسمع عليه **قال**
وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم به يخبر بايجاد الحروف والاصوات
التي يتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والاصوات
المؤلفة تأليف الكلام لا يكون متكلماً كالببغاء والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفاً واصواتاً منتظمة
دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ولا يعبرون عن المعنى الذي في نفس المتكلم **اقول**
اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم بالسمع ولان الكلام امر مقدور والله تعالى قادر على جميع المقدورات
وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلماً واختلفوا في معناه فقالت الاشاعرة ان الكلام معنى
قائم في نفس المتكلم مغاير للعلم والارادة وغيرهما من المعاني النفسانية يعبر عنه بالحروف والاصوات التي
يتألف منها الكلام المسموع به يخبر المخبر عما يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف ويأمر الامر به وينهى الناهي
الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات ومن لا يثبت له ذلك المعنى لا يكون متكلماً وان وجد
الحروف والاصوات المتكلمة المنتظمة انتظام الكلام كالببغاء وتسميه بهذه الحروف والاصوات بالكلام

قالوا وهذا المعنى قديم واحد ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار لاستحالة الاخبار عن المعدوم بالماضى والامر له والنهى ثم يتعلق بالموجودات عند وجودها فيصير امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك وهذا غير معقول والمعتزلة انكروا هذا المعنى وحدوثه وقدمه وجعلوا المتكلم هو الموجد للحروف واصوات دالة على المعانى الذهنية اما فى الامر فعلى الطلب الذى هو الارادة واما فى النهى فعلى طلب العدم الذى هو الكراهية واما فى الخبر فعلى معناه ثم المتكلم ان كان جسما لوجد الحروف فيه كالانسان والا اوجدها فى جسم جمادى كالبارى تعالى لانه المعقول من اطلاق المتكلم فى حقه **قال** وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة له غير العلم بها يدرك الموجودات خاصة من جملة المعلومات وهى غير السمع والبصر والحيوة **اقول** ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته لله تعالى واختلفوا فى معناه فعند الاكثر انه العلم والخوارزمى انه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لغير هذين النوعين كالمشموم والمذوق وغيرهما من المحسوسات وغيرها من الكليات لان الادراك ان كان للكلى كان علما وان كان للجزئى كان سمعا وبصرا وللقسم مغايرا للاقسام **قال** ومنها انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير ان يكون الالهة كثيرين واختلاف دواعيهم فى ايجاد مقدور واحد بعينه فى وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده فى غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم الهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية **اقول** قد تعد هذه الصفة من الثبوتية باعتبار ان الوحدة امر ثبوتى عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء ولكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليه واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فان القرآن

ناطق به فى مواضع كثيرة وهذه الصفة لا يتوقف السمع عليها وبالعقل واظهر ادلتهم دليل التمانع وتقريره ان نقول لو كان فى الوجود الهان لزم المحال بيان الشرطية ان الاله عبارة عن ذات متصفة بالصفات السابقة التى من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلاف دواعيهم بان يريد احدهما ايجاد شئ ممكن فى وقت معين على وجه معين ويريد الاخر اعدامه ودائما او ايجاده فى غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوجه فان وقع المرادان اجتمع المتقابلان وهو محال بالضرورة وان عدما فكذلك ولانه يلزم من عدمهما وجودهما اذ المقتضى لعدم هذا ايجاد مقابله لا القدرة عليه والمقتضى لعدم المقابل ايجاد هذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وهو محال وان وقع مراد احدهما خاصة كان هو الاله لاتصافه بالقدرة المطلقة دون الاخر لعجزه وانما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لان هذه حجة الوحدة يتوقف على اثبات الصفات الالهية **قال** واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس يختلف ولو كان المتصف به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم من غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان لا يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شئ خارج من مفهوم الواجب لذاته **اقول** احتج الحكماء بانه تعالى واحد بان مفهوم واجب الوجود لو اتصف به اثنان فاما ان لا يتمايزا لشئ اصلا او يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضناهما اثنين هذا خلف ولانه المطلوب واما الثانى فلان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك والامتياز فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لا يتوقف على اعتبار شئ خارج عن مفهوم الواجب لذاته فان الوحدة لازمة لهذا المفهوم بخلاف دليل المتكلمين الموقوف على صفات الالهية والعقل النقدى **قال** والصفات عندهم ليست زائدة على ذات واجب الوجود لذاته بهذه الحجة بعينها بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذلك

الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته وقدرته هي عين صدور الكل عنه وعلمه هو حصول
الكل له وارادته عين عنايته بالكل فقط من غير ان يتوهم تكثر في ذاته اصلا **اقول** ذهب
الحكماء الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته تعالى لعين هذه الحجة والا لكان مركبا من الذات
والصفات لاستحالة زيادتها والا لكان قابلا وفاعلا وقد تقدم بطلان ذلك فيكون ايضا مبدأ
لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لا يصدر عنه امران وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى
ان الصفات ليست زائدة على ذاته لاستحالة تعدد القدماء لما بينا من كون العالم هو ما سوى
الله تعالى وانه محدث وقالت الحكماء وجوده الخاص به هو نفس حقيقته لانه لو كان زائدا
لزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الماهية مرات غير متناهية او تأثير المعدوم في الوجود ويلزم امكانه
تعالى فليس الوجود الخاص به مقارنا لماهيته بل هو نفس تلك الماهية بخلاف الممكنات التي
وجودها الخاص بها زائد عليها اعترض على ذلك بان الوجود معلوم وحقيقته تعالى غير معلومة
فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه وبين غيره من الموجودات
وهو مقول بالتشكيك على افراده التي من جملتها الوجود الخاص به تعالى وذلك الخاص غير معلوم
قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فالوجود
نفس قدرته باعتبار كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار
عنايته بالكل لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون كما تقدم فلا يتصور في ذاته كثرة اصلا **قال**
وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة بعد اثبات هذه الصفات على انه تعالى موجود وذلك
لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصاف ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود **اقول**
القائلون بان المعدوم شيء وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى انه يستحيل اتصافه مطلقا و
بعضهم جوز اتصافه بصفات الاجناس وآخرون جوزوا اتصافه بكل شيء غير الوجود وما نسبته
به وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود الصانع تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والعلم
والحيوة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغائب على الشاهد في التاثير والضرورة قاضية

ببطلان ما قالوه **قال** وابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات
بها يمتاز الصانع عما شاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات يسميها صفة الالهية ويقول
هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة بل وسائط
بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى
ويحدثها لحدث الموجودات **اقول** ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زائدة على هذه
الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات يسميها صفة الالهية لان الذوات
عنده متساوية وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال متساوية
لاحوالنا فلا يقع الامتياز بها فلا بد من مايز غيرها وهي الحالة الخامسة ويسميها صفة الالهية
وهي غير معلومة وقد بينا خطأ قوله في تساوي الذوات وهذه الصفة اختص هو باثباتها
دون غيره وقال هو واصحابه ان هذه الصفات كلها احوال لا موجودة ولا معدومة لان وجودها
يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن مقتضاها فهي احوال لا توصف بالوجود
ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى ويحدث بها
محدث الموجودات **قال** ومتأخروهم كابي الحسين البصري ومن تبعهم يقولون ان صفاته
تعالى ليست زائدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة
اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات والارادة
علمه بالصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زائد على الذات
وليس وجود مشترك بينه وبين غيره وانما يكون العلم باضافة الى المعلومات تتغير تلك الاضافة
بتغير تلك المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها **اقول** ذهب ابو الحسين البصري من متأخري
المعتزلة ومن تابعه ان صفاته تعالى نفس حقيقته وليست زائدة عليه الا في المعقولية لاستحالة
كونها قديمة اذ لا قديم سواه وكونها محدثة والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته حي لذاته وباقي
الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات لامتناع ان يكون له تعالى آلة يفعل

عن المدرك واما السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة هي العلم
فهو علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات توجد
في جسم جمادي بقدرته عليه وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لكنه عمّم الحكم فجعل
وجود كلّ شيء نفس حقيقته فانه لو كان زائداً لزم اتصاف المعدوم بالموجود او يكون الشيء شرطاً
في نفسه والتالي بقسميه باطل فليس عنده وجود مشترك معنىً بل لفظاً وجعل العلم اضافة فتتغير
تلك الاضافة بتغيّر المعلوم من دون ان يتغيّر الذات والحق انها صفة حقيقية يلزمها الاضافة
ولا يتغيّر العلم بتغيّر تلك الاضافة **قال** واهل السنة يقولون كونه تعالى قادراً بقدرة
قديمة وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحيّ بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباقٍ ببقاء وكلّ ذلك قديم **اقول** ذهب الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله تعالى
فجعلوا له بكلّ وصف معنى قديماً فهو قادر بقدرة وعالم بعلم وحيّ بحيوة ومريد بارادة قديمة
وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباقٍ ببقاء وكلّ ذلك عندهم قديم لانّ المفهوم من كونه
قادراً مغاير للمفهوم من كونه عالماً لجواز الشك في احدهما عند العلم بالاخر وليس هو الذات
ايضاً والّا لزم من تعقّل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل الزيادة في
الوجود واثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات والعلم و
نسبة بين العلم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقولون انّ الصفات ليس هي ذاته ولا غير ذاته فانّ الغيرين هما ذاتان ليست
احديهما هي الاخرى والصفات وان كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدّم كاليد جعلها امراً مغايراً للقدرة
والوجه جعلها صفة وراء الوجود والاستواء صفة اخرى للسمع واستدلّ النفاة بانا مأمورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دلّ على ما ذكرناه وغيره غير متصوّر والسمع مأوّل
ومذهب ابي الحسن الاشعري انّ الصفات ليست هي ذاته لما تقدّم من المغايرة في المعقولية

ولوكانت

ولوكانت هي الذات لاتحدتا ولا غير ذاته فانّ الغيرين ذاتان ليست احديهما الاخرى وهذه الصفات
وان كانت زائدة على الذات ليست ذواتاً فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا بحث لفظي **قال**
وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فانّ القدرة متساوية بالنسبة
الى جميع الممكنات والتكوين مختصّ بالمخلوقات **اقول** ذهب فقهاء ما وراء النهر من الحنفية الى اثبات
صفة لله تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانّ نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء وهي مشتركة بين الموجودات والمعدومات فلا بدّ من اثبات صفة اخرى يجب
بها الفعل وهو التكوين مختص بالمخلوقات وليس هو الارادة لانّ شانها التخصيص لا التاثير و
هو خطاء فانّ التاثير مستند الى مجموع القدرة والارادة وهذا التكوين لو كان ثبوتياً فان كان قديماً
لزم قدم الاثر وان كان حادثاً كان محلاً للحوادث وهو محال **قال** وعند اهل السنة انه تعالى
يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص
القران والحديث **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصحّ ان يرى مع انه ليس في جهة وقد
خالفوا ساير العقلاء فيه واحتجوا بوجوه الاوّل القياس على الموجودات المرئية وتقريره انّ نقول انّ
الجوهر والعرض مرئيان وهذا حكم مشترك لا بدّ له من علّة مشتركة ولا مشترك بينهما الّا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصحّ ان يكون علّة لانّ جزءه عدمي فلم يبق الّا الوجود وهو ثابت في حق
الله تعالى فيلزم وجود الحكم لوجود علته والجواب ليس كلّ حكم يجب تعليله والّا لزم التسلسل سلمنا
لكن نمنع كون الجوهر مرئياً فانّ المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الّا اللون والضوء وغيرهما
انما يرى بتوسطهما سلمنا لكن لا نسلّم اشتراكه فانّ صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة رؤية
العرض وبالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة سلمنا لكن نمنع انحصار المشترك وعدم
الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود ثم انا نبيّن مشتركاً اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي لانا
نقول فامكان الرؤية عدمي فجاز تعليله بالعدمي سلمنا صحة الرؤية امر ذهني فجاز تعليله بالعدمي
سلمنا لكن يجوز التعليل بالوجود الحادث او الممكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجود المعلول

لكن ظ

لانتفاء

لانتفاء شرط او حصول مانع سلمنا لكن نمنع اشتراك الوجود خصوصاً على مذهب الاشعري فانه ذهب الى ان وجود كل شيء نفس ماهيته الثاني نص القرآن في قوله تعالى رب ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها وقوله تعالى الى ربها ناظرة وقوله فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة والجواب ان السؤال وقع لقومه لقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتطابق السمع والعقل او الى واحد الآلاء او تقدير اضمار تقديره ثواب ربها والتعليق على استقرار الجبل حال حركته وهو ممتنع الثالث الحديث وهو قوله عليه السلم انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب انه محمول على نهاية العلم بحيث يصير ضرورياً لا اشتباه فيه **قال** والمشبهة قالوا انه تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم لا كالاجسام وقالوا انه خلق آدم على صورته **اقول** ذهب المشبهة الى انه تعالى مرئي لانه في جهة فوق لامتناع وجود مجرد عن الجهات العدم تعقله الا في جهة وليست الا فوق لانها اشرف فيصح ان يرى وبعضهم قال انه تعالى جسم لا كالاجسام لقوله عليه السلم ان الله خلق آدم على صورته والجواب البرهان القاطع الدال على وجود المجرد عن الجهات ثابت لما بيناه من ان كل حاصل في جهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وقصور الوهم عن ادراكه لا يقتضي الحكم بنفيه مع تصور العقل له وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا به انه طويل عريض عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئاً آخر غير ذلك كان نزاعاً لفظياً والحديث ورد على سبب وهو ان رجلاً ضرب وجه عبده فقال له النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي صورة العبد **قال** والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى والحكماء قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة الاجسام والاجسام المشفة لا ترى مع كونها في جهة واكثر الاعراض لا ترى والمرئي عندهم ليس غير اللون والضوء وانما يرى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام في صفات الثبوتية **اقول** اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى واستدل

المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس مقابلاً ولا في حكم المقابل فيمتنع عليه الرؤية والاولى مبرهنة والثانية ضرورية والثاني لو كان مرئياً لرأيناه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الشرائط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا ليس الا سلامة الحاسة وباقي الشرائط وهو عدم القرب المفرط والبعد المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته منتف الثالث الرؤية انما هي بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثاني فلقوله تعالى لا تدركه الابصار وتمدح بنفي ادراكها له لانه بين مدحتين فيكون اثباته نقصاً وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى لن تراني وهو لنفي الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الآيات واما الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضاً وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول والنفوس لانها ليست ذوات جهة فلا تكون مقابلة ولا في حكم المقابل بل الاجسام الشفافة مع انها في جهة ليست مرئية وكل كثير من الاعراض كالصفات النفسية كالعلم والارادة وليس المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرها لا يمكن رؤيته **قال** واما غير الثبوتية من الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب او اثنينية او احتمال قسمة بوجه من الوجوه وذلك لاحتياج ما يكون كذلك الى الكل واحد من اجزائه واقسامه وذلك ينافي كونه واجباً لذاته وكونه مبدأ اول لكل ما عداه **اقول** من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية وغيرها خارجاً وتعقلاً كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينيته فيه او احتمال قسمته بوجه من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجاً الى جزئه وجزؤه غيره فيكون محتاجاً الى الغير وذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدأ اول لكل ما عداه لان امكانه يقتضي احتياجه الى مبدأ لا يكون هو مبدأ له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك **قال** ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او حيز ومحل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل وكذلك لا يمكن ان يكون ذا اليه تحققاً حسية وخالفت المجسمة والمشبهة في ذلك اذ قالوا انه في جهة فوق او

جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى جواز حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم غير ما نعني به من حلول الاعراض في محالها **اقول** ذهب المحققون الى انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محله لان كل ما كان كذلك كان مفتقرا الى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول الغني عن المحل فيه والاحتياج ينافي الوجوب ولهذا المعنى لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لتوقف ذلك على الحصول في الحيز والجهة والمحل وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك فقالوا انه تعالى في جهة فوق وانه جسم لا كالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية انه تعالى حال في قلوب العارفين فان عنوا به حلول العرض في المحل فهو باطل بما تقدم وان عنوا به شيئا اخر فلا بد من بيانه **قال** ولا يجوز ان يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته بل انه تعالى فاعل لكل ما سواه فلو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته ح تكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية فيكون فاعليته تعالى قبل فاعليته وهو محال وذلك مخالف لما ذهب اليه القائلون بالفاعلية والتكوين **اقول** الفاعلية تطلق على النسبة بين الفاعل واثره وهي زائدة في المعقولية وليست ثابتة في الخارج وتطلق على كونه تعالى مبدأ لغيره وفاعلا اي كونه بحيث يصدر عنه الاثر وليس زائدا على الذات والا لزم منه التسلسل والدور وبيانه ان الفاعلية ح يكون مغايرة لذاته فيكون ذاته فاعلة في تلك الفاعلية لانه تعالى فاعل لكل ما غاير ذاته وذلك يستلزم ثبوت فاعلية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى ويتسلسل ولان تلك الفاعلية مسبوقة بفاعلية فيكون فاعليته قبل فاعليته وهو دور وهذا المذهب يخالف لما ذهب اليه المثبتون للتكوين والايجاد **قال** ولا يجوز ان يكون قابلا لشيء من الاعراض والصور او لتاثير غيره فيه لان اجتماع الفاعلية والقابلية فيه يقتضي التركيب **اقول** لا يجوز ان يكون الله تعالى قابلا لشيء من الصور والاعراض تؤثر فيها ذاته ولا لتاثير غيره اما الاول فلاستحالة اجتماع القبول والفعل في ذات واحدة والا لزم التركيب فان جهة الفعل مغايرة لجهة القبول اذ الفاعل يجب عنه الفعل والقابل لا يجب عنه القبول

والشيء

والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالوجوب والامكان وليس بجيد فان نسبة الوجوب باعتبار الفاعلية انما الممتنع لو اتحد الاعتبار نعم يستحيل ان يتصف بما يتصف به الاجسام من الصور والاعراض وهو ظاهر واما الثاني فلانه واجب فلا ينفعل عن غيره **قال** ولا يجوز ان يكون له الم لان الالم انما يحدث عن ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضا لا يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك وانفعال وتاثر من الغير ملايم للمزاج او للطبيعة والحكماء قالوا اللذة هو ادراك الملايم وهو تعالى عالم لذاته بذاته واشد الملايمات بالقياس اليه هو ذاته فلذته اعظم اللذات **اقول** اتفق العقلاء على نفي انتفاء الالم عنه تعالى اما المتكلمون فقالوا ان الالم من توابع المزاج وهو منفي في حقه تعالى واما الحكماء فقالوا الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه صادر عنه فلا يكون منافيا له واما اللذة فقد نفاها المتكلمون لانها مزاج له تعالى والحكماء نفوا اللذة بهذا المعنى عنه واثبتوا اللذة العظيمة التي هي ادراك الملايم من حيث هو ملايم وقد تبين انه تعالى مدرك لذاته التي هي اكمل الموجودات وادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب اللذة فادراكه تعالى اشد الادراكات فلذته اعظم اللذات وابتهاجه اشد من كل ابتهاج **قال** ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بان ينتفي احدهما ويبقى الاخر او ينتفيا معا ويحدث شيء ثالث فان ذلك محال مثلا وقوم من القدماء قالوا كل من تعقل شيئا تعقلا تاما اتحد بمعقوله ذلك واليه ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا ما ذكره مثبتو الصفات ونفاتها **اقول** الاتحاد يطلق على صيرورة شيئين شيئا اخر بان يعدم عن الاول شيء ويحدث فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت بالصورة الهوائية او بان يمزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سريرا وهذان ممكنان لكن اطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وان كان ممكنا في حق غيره تعالى الا انه يستحيل في حقه تعالى ايضا لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته جزءا من غيره واما الاتحاد الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئا واحدا الا باحد المعنيين بل بان ينتفي الذاتان ويتحد

احدهما

في مذهب الاشاعرة في الافعال

احدهما بالاخرى وهذا ضروري البطلان فان الشيئين ان بقيا بعد الاتحاد بحالهما فهما اثنان وان عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عدما معًا ووجد ثالث فلا اتحاد بل اعدام شيء وايجاد اخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئًا اتحدت ذاته بذلك المعقول واليه مال كثيرين في المبدء والمعاد لان الصورة العقلية اذا حلت الجوهر العاقل بالقوة صيرته عقلًا بالفعل وانما يكون ذلك مع الاتحاد والا لكان ما هو بالقوة بعد بالقوة والملازمة ممنوعة ثم لو اتحد العاقل بمعقوله لزم ان لا يعقل الاشياء واحدًا او يتحد الذوات المعقولة في انفسها اتحادًا وقوم من الصوفية قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى الذي ذكرناه **قال** الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرًا وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرًا وقد فرض قادرًا هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثرًا بقدرته وقد ثبت انه تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالي فلان ذلك المقدور اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما او لا يوجد منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزام عدم وقوعه بكل واحد منهما يقتضي استغنائه عن الاخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع عن المستغنى عنه واما الثاني فلان كل واحد منهما ح لا يكون قادرًا على ايجاده ولا يكون واقعًا بل بالمجموع وقد فرض قادرًا هذا خلف واما الثالث فلاستلزامه المطلوب وهو خروج احدهما عن كونه قادرًا فيبقى القادر واحدًا وكذا الرابع **قال** وقال ابو الحسن الاشعري هذا انما يلزم لو قدر كونهما مؤثرين ولذلك نجوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة ولكن قدرته تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا اثر لها في الفعل الا

في مذهب ابي الحسن في قدرة العبد

ان العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبًا للاول ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود **اقول** مذهب ابي الحسن الاشعري ان للعبد قدرة لانا ندرك تفرقة ضرورية بين القادر على الشيء والزمن لكنها غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين وح انما يلزم المحال الذي ذكروه لو كانت مؤثرين اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور فهي اولى بالتاثير من قدرة العبد وانها مقارنة للفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرًا عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير القادر الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل من لا قدرة له ويقال لهذا الاقتران كسب فهو ثابت للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى فانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادرًا والا فترجيح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد التقسيم والا ثبت الجبر وهذا الكلام في غاية الرداءة فان معنى القدرة هو الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذي اثبته ان كان فعلًا للعبد بطل قوله والا فلا يقع به فرق ولا معنى تحته والعبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا يقتضي نفي القدرة كما سبق اذ يجوز الترجيح من القادر باحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم ات في حق الباري تعالى والجواب فيهما واحد واعلم ان المحال انما نشا لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد واما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعًا امكان صدور حركة جسم عن قادرين وكون احدهما عين الاخرى لو وقعت من الاخر ضعيف لامكان صدور تلك الحركة عن الاخر **قال** وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر **اقول** ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او معصية فانها صفات تصدر من العبد بنسبتها يستحق الثواب والعقاب

فضربة اليتيم واحدة وتختلف باعتبار وقوعها على وجه الطاعة اذا قصد التاديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم فاصل الضربة منه تعالى لكن كونها طاعة او معصية تستند الى العبد وهذا هو المسمّى بالكسب وليس بمعتمد لانّ هذه الصفات آثار وافعال واذا جوّزتم صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الافعال الواقعة منه من غير احتياج الى محل مثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول ابى الحسن الاشعرى حيث اسند الفعل الى الله تعالى وخالفه من حيث اثبات صفة الفعل صادرة عن العبد وابو الحسن لم يثبت له اثرا البتة وذهب ابو اسحق الشيرازى الى انّ القدرتين مؤثّرتان فى الفعل اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب خطاء لما مرّ من انّ كلّ واحدة ان لم تستقل فليست قدرة وان استقلّت استغنى بكلّ منهما عن الاخرى **قال** وذهب المعتزلة وابو الحسين البصرى وامام الحرمين من اهل السنة الى انّ العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بها اتمّ مؤثريته فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا اذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا للداعى الذى هو ارادته والفعل يكون يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليها مع القدرة يصير واجبا قال محمود الملاحمى وغيره من المعتزلة انّ الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير اولى بالوجوب وليس ذلك بحق فانّ مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما غيّر اللفظ دون المعنى **اقول** اتفقت العدلية كابى الحسين البصرى وغيره من المعتزلة ووافقهم امام الحرمين على انّ للعبد قدرة مؤثّرة فى افعاله واختلفوا فذهب بعضهم كابى الحسين وغيره من المحققين الى انّ العلم باستناد افعالنا الينا ضرورى واخرون الى انه استدلالى من وجوه الاوّل انّ افعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفى بحسب صوارفنا فيكون مستندة الينا الثانى لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع المناهى صادرة عنه تعالى فكان يقبح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب عليه الثواب الثالث انه تعالى امر ونهى وانما يقبح لو كنا قادرين والا لجاز منه امر الجماد ونهيه وهو باطل بالضرورة الرابع لو كانت الافعال

مستندة

مستندة اليه تعالى امتنع التكليف لقضاء الضرورة بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران الى السماء فكان بعث الرسل عبثا وجاز تعذيب المطيع واثابة العاصى وذلك خروج عن الشريعة الخامس الآيات الدالة على استناد افعالنا الينا وتنزيه الله تعالى من انواع الظلم قالوا وهذه القدرة سابقة على الفعل والّا لقبح تكليف الكافر بالايمان والّا انضمت الارادة اليها تمت المؤثرية فصدر الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسين البصرى انّ الفعل يصير واجبا لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجح ولا ينافى ذلك قدرته لانّ الفعل وجب بالراى وجاز من حيث القدرة كما نقول فى واجب الوجود وقال محمود الملاحمى وغيره من المعتزلة انّ الفعل مع القدرة والداعى لا يصير واجبا بل اولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ المرجح موجود ولا الجبر لانّ الطرف المرجوح ممكن ولا يجب الراجح وهذا ليس بجيد لانه مع الرجحان ان امكن المرجوح جاز وقوعه فى وقت وعدمه لا اخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان افتقر الى مرجح اخر لم يكن المرجح الاول كافيا ولا مرجحا وان لم يفتقر ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال وان لم يمكن المرجوح كان الراجح واجبا فلا يكون اولوية بل وجوبا وانما غيّر اللفظ مع بقاء المعنى **قال** والحكماء ايضا قالوا بمثل ذلك اعنى بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذين قالوا بمؤثّرية الله تعالى وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا انه يريد ما يفعله واما ما يفعله العبد فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته وهذه الارادة غير الارادة الاولى فى المعنى **اقول** والحكماء وافقوا المعتزلة على وجوب الفعل بقدرته وارادته لما تقدم والذين قالوا بانّ المؤثّر فى جميع الكائنات هو الله تعالى وهم الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى مريد لكل الكائنات وانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالايجاب فيكون مريدا للكل اما المعتزلة فانهم قالوا كلّ ما يفعله الله تعالى منها فانه بارادة مخصصة لوقوعه بوقت دون وقت واختياره واما ما يفعله العبد فان كان طاعة كان الله تعالى مريدا له لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فانّ الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل الله تعالى مريد بمعنى انه طلب منه ايقاعه على وجه الاختيار لا على وجه الجبر والقهر فارادته تعالى ليست مخصصة وان كان معصية

لم يكن

لم يكن مريداً لها بالمعنى الاول ولا الثاني اعني الطلب لحكمة تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايراً للارادة فقالوا انه تعالى يريد المعصية ولا يامر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويامر بها لان من اراد تمهيد عذره على قتل عبده بعدم امتثال امره فانه يامره بالفعل ولا يريده منه وهو خطاء لان الطلب ايضاً منتف هنا **قال** فصل الافعال تنقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبح معان مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملايم او الشئ الملايم بالحسن وغير الملايم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشئ الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذماً او عقاباً وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شئ من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسناً او قبيحاً بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل يحكم بحسن بعض الافعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضاً يحكم بهما في بعض الافعال و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبيح العقلي ما يستحق به الذم و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلاً قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول بسبب اصلاً **اقول** الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل او الشئ ملايماً يسمى الحسن وكونه منافياً يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشئ او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذماً او عقاباً بسببه يسمى الحسن كالمباحات وكونه بحيث يستحق فاعله ذماً او عقاباً بسببه يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة

انه لا حسن ولا قبح عنده العقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح ما علق الشارع العقاب عليه بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسناً او قبيحاً وانما الحسن والقبيح بجعل الشارع فكلما امر به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح وقالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا باعتبار حكم الشارع ومنه ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع والفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضي حسنه وكذا القبيح وبعضهم علّلها بذات الافعال لا بصفاتها وجعلوا الشرع كاشفاً عما خفي منها لا مثبتاً فيها فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه وقبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلاً بالنظر والاستدلال كحسن صدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع وقبح تركها والاولان حسنهما وقبحهما عقلي والاخير شرعي بمعنى انه كاشف والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به ذماً ويدخل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما يستحق فاعله به الذم وهو الحرام لا غير والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي و الاخير شرعي واحتجوا بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب فينتفي الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله تعالى شئ فجاز الخلف في وعده ووعيده وانتفت فايدة التكليف ولانهما لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر عقلاً فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع من الله تعالى ان يفعل قبيحاً او يخل بواجب لان حكمته تنافي ذلك فان فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك مع علمه او لا والثاني جهل والله تعالى منزه عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما منتفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبيح لو كان عقلياً لما اختلف حكمه ولما جاز ان يزول لم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها وان كون

الكلّ اعظم من الجزء لا يمكن زوال الحكم به بسبب اصلاً وبيان انتفاء التالي انّ الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامّة ولو كان قبحه بديهيّاً لما زال والجواب المنع من زواله فانّ هذا الكذب حسن لا باعتبار كونه كذباً بل باعتبار اشتماله على المصلحة وقبحه من حيث هو كذب لا يزول و يتعيّن ارتكاب الحسن الكثير وان اشتمل على قبح يسير كما انّ من توسّط ارضاً مغصوبة يجب عليه الخروج عنه وان كان غصباً لاشتماله على اقلّ الضّررين **قال** واما الحكماء فقالوا العقل النظرى الذى يحكم بالبديهيّات ككون الكلّ اعظم من الجزء ولا يحكم بحسن شئ من الافعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبّر مصالح النوع والاشخاص وكلّ ربّما يحكم بحسن فعلٍ وقبحه بحسب مصلحتين ويسمّون ما يقتضيه العقل العملى ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرايع باحكام الشارع الشرايع غير المكتوبة ويسمّون ما ينطق به شريعة من الشرايع باحكام الشارع الكتوبة **اقول** قال الحكماء للنفس الناطقة قوّة عمليّة وهى تعقل ما لا يكون من افعالنا و اختيارنا وقوّة عمليّة وهى تعقل ما يكون من افعالنا واختيارنا والعقل النظرى الذى يحكم بالبديهيّات من كون الكلّ اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شئ من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبّر مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك ربّما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين كما يقولون في الكذب المشتمل على المصلحة العامّة لا اذا خلا عنها ويسمّون ما يقتضيه العقل العملى من الاحكام المذكورة اذا لم يكن مذكوراً في شريعة من الشرايع باحكام الشرايع غير المكتوبة وهى الاحكام الثابتة في كلّ الشرايع كالحكم بانّ الانصاف والاحسان حسن ويسمّون ما ينطق به شريعة من الشرايع وهى الاحكام المختصّة بشريعة دون اخرى باحكام الشرايع المكتوبة **قال** والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقلىّ اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقّه وذلك لانّ الله تعالى وعدهم واوعدهم والوفاء بما وعد واوعد واجب عقلاً وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلىّ الوفاء بالوعد واجب واما بالوعيد فغير واجب لانّه حقّ الله تعالى ولا يجب عليه ان ياخذ حقّ نفسه وانما ذلك اليه

يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء **اقول** ذهب المعتزلة الى انّ العوض واجب على الله تعالى والا لزم القبح لانّ الالم ان كان مستحقاً لم يجب وان كان ابتداءً فلا بدّ له من العوض عليه تعالى والا كان ظالماً وان كان من غيره فان كان باختياره فكذلك وان لم يكن فان كان المولم عاقلاً فالعوض عليه لكن يجب عليه تعالى الانتصاف لانّه امكنه عليه وان لم يكن عاقلاً كالحيوانات فقيل العوض عليه تعالى لانّه اقدرها وخلق لها شهوة ولم يخلق لها عقلاً رادعاً وقيل عليها وقيل لا عوض واوجبوا الثواب والا خلا التكليف عن الفايدة وكذا اللطف واجب والعقاب ايضاً واجب والا لزم الاغراء بالقبح و الله تعالى وعدهم بالثواب وتوعّدهم على العقاب والوفاء بما وعد واوعد واجب لامتناع الكذب عليه تعالى وقالت الشيعة هم الذين عنى بقوله وقال غير المعتزلة الوفاء بالوعد واجب والا لانتفت فايدة التكليف وكان فيه نوع ظلم ومنافاة للكرم والوفاء بالوعيد غير واجب لانّ العقاب حقّ الله تعالى فيجوز له اسقاطه ولا يجب عليه اخذ حق نفسه وانما ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقاً لمسمّى العفوّ الغفور **قال** والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه تعالى لانّ الاصلح وغير الاصلح متساويان بالقياس الى قدرته والقادر المحسن الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه وكان في احدهما زيادة احسان الى غيره اختاره منها البتة **اقول** ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح لانّه لما ساوى الصالح في الوجود بالنسبة الى قدرته وزاد الاصلح بزيادة نفع الى الغير واحسان اليه فانّ القادر لذاته الذى من شانه الاحسان الى الغير اختار ذلك الاصلح البتة واذا وجدت القدرة والداعي وجب الفعل ومنع آخرون منه والا لزم وجود ما لا يتناهى من الاحسان وهو مدفوع لامتناعه فلا يتساوى نسبته مع الصالح الى القدرة ولا يقال فاى مرتبة فرضت امكن الزيادة عليها ويدخل بذلك تحت ما لا يتناهى لانّا نقول نمنع كونه اصلح لانا فرضنا الاصلح مرتبة فالزايد ليس اصلح **قال** واتفقوا على انّ التكليف منه تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والاجلال اللذين لا يحصلان لهم الا به واللطف واجب وهو ما يقرّب العبد الى الطاعة ويبعّده عن المعصية والثواب على الطاعة واجب وهو يشتمل على عوض المشقة التى يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام التى تصل

الى غير المكلفين كالاطفال والبهائم فهذه جملة ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفقت العدلية على وجوب
التكليف وهو ارادة من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لما فيه من التعريض
للثواب وواجب لاشتماله على اللطف واللطف واجب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
فيخرج بالمستحق المتفضل به وبالاخير العوض وهو مختص بفعل الطاعة لقبح الاجلال والتعظيم لمن
لا يستحقه واللطف هو ما كان المكلف معه الى الطاعة اقرب ومن المعصية ابعد وهو واجب على الله
تعالى والا لكان ناقضا لغرضه والثواب واجب ايضا والا لزم الظلم اذ الطاعة تشتمل على المشقة فلولا
حصول النفع في مقابلتها لزم الظلم ولو كان العوض مما يصح الابتداء به لزم العبث فالثواب عوض المشقة
الحاصلة من القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم و
الاجلال وهو واجب في حق من يتألم منه تعالى من المكلفين وغيرهم كالبهائم والاطفال **قال**
وعند اهل السنة انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض
البتة فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة قالوا انه تعالى
يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو والا لكان فعله عبثا والعبث قبيح والحكماء قالوا ان علمه بما فيه المصلحة
سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه وبوجه ارادته من غير تعدد فيه الا باعتبار
القياس العقلي ويسمون تلك الارادة بالعناية **اقول** ذهبت الاشاعرة الى انه لا يجب على الله
تعالى شيء لانه الحاكم على الكل فلا حكم عليه ولانه الموجب ولا يقبح منه شيء لان كل ما يصدر عنه حسن
اذ لا صفة تقتضي الحسن سواء امره تعالى بفعله ولا يفعل شيئا لغرض البتة والا لكان مستكملا بغيره
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان من فعل لغرض فاما ان يكون نفع ذلك العوض عائدا اليه
فيكون منتفعا به وهو باطل واما الى غيره فيكون مستفيدا لصفة الكمال بانه بفعله يكون قد اوجد
ما هو الاكمل بذاته والاولى وبعدمه ينتفي ذلك الكمال وبطلان اللازم ظ والجواب حكمه على
الجميع لكن حكمته تقتضي ان لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب عليه حكم غيره عليه بل وجوب صدوره منه
نظرا الى حكمته وقد بينا ان القبح عقلي لا سمعي ونفع الغير لا يقتضي تكميل الفاعل بل يستدل على كونه

كاملا

كاملا في نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولا يتفطنوا المقال لهم فانهم لم ينفوا العلل الغائية بل
اثبتوها في كل موجود وقالوا الكامل لذاته يصدر عنه الكامل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لان
غاية صدور الكمال عنه لكماليته وقالت المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغاية والا لكان عابثا وهو
محال في حقه تعالى وذلك الغرض لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان
علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالى
فورد عليهم وجود العالم على النظام الاكمل فلو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه دائما لذلك تخلصوا
بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلي هذا شانه وعلمه تعالى فعلي
بالفعل لا انفعالي وهذا العلم الفعلي من حيث انه مبدأ للفعل قدرة ومن حيث تعلقه بالموجودات على الوجه
الاصلح ارادة والارادة هي العناية ولا تعدد هنا الا باعتبار القياس العقلي **قال فصل**
قالت الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان
فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين والمبدأ
الاول تعالى واحد من كل الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ذلك الواحد يلزمه اشياء
اذ له اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه الى مبدئه واعتبار للمبدأ بالقياس اليه واذا تركبت
الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة وح يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول بكل اعتبار شيء واحد
وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون فبعضهم يقولون ان
هذا انما يصح ان يقال في العلل والمعلولات اما في القادر اعني الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء
من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجيح بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات
اصلا فيقولون بانه لا مؤثر الا الله تعالى والله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق مقارنا لشيء كالنار
على سبيل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر
بيانه **اقول** يريد الاشارة الى ترتيب الموجودات على راي الحكماء وذلك انهم قالوا ابتناء هي
العلل والمعلولات الى واجب الوجود تعالى وهو واحد بسيط فلا يصدر اثنان والا لتركب اذ

مفهوم

في تحقيق ترتيب الموجودات على رأي الحكيم

اذ مفهوم صدور احد الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الاخر فان دخلا او احدهما تركب والا
عاد البحث ولا يجوز ان يتوالى التاثير على سبيل الترتيب والا لما وجد اثنان الا واحدهما علة للاخر
او معلول له قالوا فالصادر عن الاول تعالى واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ما فهو
عند وجوده فله ماهية ووجود صادر عن المبدأ وبالنسبة الى مبدئه فمن حيث نسبة وجوده الى
ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئه عرض له الوجوب وتعقل المبدأ وهو عاقل لذاته
لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ فلاثنية بالنسبة
الى ذاته الهوية والامكان والتعقل لذاته وثلثة بالنسبة الى المبدأ الوجود والوجوب وتعقل المبدأ
واذا تكثرت الاعتبارات تكثرت الموجودات وباعتبار تعقله للمبدأ ووجوبه به يصير علة العقل الثاني من
حيث انه هويته ذو امكان ولذاته يصير مبدأ الفلك وهكذا يترتب العقول والافلاك الى العقل الاخير
والفلك الاخير فالعقل وان اشتمل على النسبة لكن ليس الصادر عن الاول الا الوجوب وهو واحد ثم
يصدر عن العقل الاخير هيولى عالم الكون والفساد وصورها الجسمية والنوعية ثم الصور المركبة
المعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية فاذا ترقت من مرتبة العقل الهيولاني الى الكمال انتهت الى العقل
ثم الى المبدأ الاول تعالى فهو المبدأ واليه المعاد وهذه الاصول كلها فاسدة لما بينا من جواز تكثر المعلول
عن العلة الواحدة ثم كيف يعقل للامكان والتعقل والوجوب مدخل في التاثير مع انها امور اعتبارية لا تحقق
لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عنه تعالى مع وحدته وان كانت واحدة استحال
التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد في العلل الايجابية اما الفاعل المختار فيجوز
ان يتكثر اثاره من غير تكثر اعتبارات فيه والاشاعرة انكروا وجود علل ومعلولات البتة لانه لا مؤثر
عندهم الا الله تعالى لكن لما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عند خلق النار بحيث لا ينفك عنها
نسب التاثير الى النار لظن الاقتران وليس الامر كذلك لما سبق من ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى
قال الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها ويشتمل على قسمين **الاول**
في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون

في البحث عن النبوة وما يتعلق بهما

اليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته وتعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا يقرر ما يخالف ظاهر
العقل كالقول بان الباري تعالى اكثر من واحد الثاني ان تكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاحتراز
عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزة مقرون بالتحدي مطابق لدعواه و
المعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر والتحدي هو ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولي فافعلوا
مثل هذا الفعل والفعل الخارق الذي يظهر على احد من غير التحدي يسمى بالكرامة وهو مختص بالاولياء
عند من يعترف به **اقول** لما فرغ من اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته واثاره شرع في اثبات
النبوة وتوابعها لانها احد ركني الاسلام وبدء بتعريف النبي عليه السلام لانه السابق على التصديق فقولنا
انسان يخرج به جبرئيل عليه السلام فانه مبعوث عن الله تعالى لهذا الغرض وقولنا المبعوث من الله تعالى
احتراز عن العقيب فانه انسان لهذا الغرض وليس بنبي لانه ليس بمبعوث من الله تعالى وباقي الرسم ظاهر
وتعرف النبوة للمدعي بثلثة اشياء احدها ان لا يقول ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع
الالحاد والثاني ان يدعو الخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر
منه عقيب الدعوى معجز مقرون بالتحدي مطابق لدعواه فالاولان من باب اللمي والاخير من
باب الاني ونعني بالمعجز فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر وخرق العادة لجمع المعارضة و
الاقتران بالتحدي ليتميز عن الكرامات ومعناه ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وانما قال عند من يعترف به لان جماعة المعتزلة انكروا الكرامات
والا لم يمكن الاستدلال به على النبوة لان شرط الدليل حصول مدلوله وليس كذلك لامكان
ان يكون كرامة لا معجز النبي واثبته الباقون لقصة مريم عليها السلام وغيرها من الائمة عليهم السلام
وغيرها من الائمة عليهم السلام والدليل المعجز مع التحدي وذلك لا يوجد لغير النبي عليه السلام **قال**
واختلفوا في عصمة الانبياء والعصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي من غير
اجبار له على ذلك وقال بعضهم هو من لا يصدر عنه المعاصي لا كبيرة ولا صغيرة لا بالتعمد ولا
بالسهو من اول العمر الى اخره وقال بعضهم الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة

الابنياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان واما في ساير الازمنة فيجوز عليه جميع ذلك **اقول** اتفق الناس على ان الانبياء معصومون من الكفر والبدعة الا عند قوم من الخوارج يقال لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنها المعاصي من غير اجبار له على ذلك والا لما يستحق المدح على ذلك ومنهم من قال يكون متمكنا من المعاصي لكن لا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد ولا بالسهو ولا التاويل من اول عمره الى اخره والالجاز الاخلال ببعض الشرايع او بالزيادة عليها و كان معرا عنه وسقط محله من القلوب وقال بعض الجمهور ان الصغاير لا يقدح في العصمة كما لا يقدح في العدالة وقال بعض الجمهور العصمة انما يثبت بعد البعثة اما قبلها فلا ويصدق في الشرع ولا يكذب فيه لا عمدا ولا سهوا وان كان الكذب في غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع ح واما في باقي الازمان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك يجوز بعثة من كان كافرا وقال بعض الحشوية ان نبينا عليه السلم كان كافرا وهو غلط والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة **قال** والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا كلما يعرف بالعقل فلا يحتاج فيه الى النبي وكل ما لا يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول عند العقلاء فاذن دعوى النبوة غير معقول اصلا **اقول** انكرت البراهمة البعثة لان النبي عليه السلم اما ان ياتي بما يوافق العقل او بما يخالفه فان كان الاول لم يكن اليه حاجة بل كان بعثته عبثا وان كان الثاني كان قوله مردودا بالعقل فلا يقبل منه ما ياتي به والجواب انه ياتي بما يوافق العقل لكن العقل يعجز عن ادراكه والاستقلال به فاحتاج الى مرشد هو النبي كما في احكام الشريعة اولينا كذا العقل بالنقل فلا عبث **قال فصل** محمد رسول الله صلى الله عليه واله لانه ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله حقا اذ لم يمكن لغير الله تعالى اظهار المعجز عقيب دعوى انسان مطابقا لقوله اما دعواه فمعلومة بالتواتر واما ظهور المعجزة عليه وان كانت روايته مختلفة لكنها اكثر مما يمكن

ان ينكر والقران اما الايمكن ان ينكر والتحدي عليه فظاهر **اقول** لما بين امكان النبوة وشرايطها شرع في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا محمد صلعم اذ هو المقصود في هذا الباب وتقريره انه عليه السلم ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى صادقا اما المقدمة الاولى فظاهرة ودعوى النبوة لا شك فيه لانه منقول بالتواتر انه عليه السلم ظهر وادعى النبوة وهو يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فمتقرر ايضا لان المعجزات كثيرة منها القران العزيز وهو متواتر لا شك فيه واعجازه ايضا ظاهر لانه تحدى به وخيرهم بين الاتيان بمثله او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتلهم فاختاروا الاخير ولو امكنهم المعارضة اختاروها لانها اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه وختم الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى كثرة وهذه المعجزات وان ظهرت ظهورا يقارب التواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله تعالى والا لم يكن معجزا والله تعالى انما خلقه للتصديق لانه قايم مقامه فان شخصا لو قال انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك منه فصدق المدعي بالضرورة فكهذا هنا والا لكان اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو مناف للحكمة وكل من صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال **قال** واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم ان فصاحته اعجازه وقال قوم ان صرف عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند التحدي مع القدرة عليه هو اعجازه واما كون كل معجز مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى اياه و من ادعى النبوة وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه واله عن نبوته من الانبياء الماضين فهم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته عليه السلم **اقول** لما ذكر ان القران معجز للتحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدعاوي اليها شرع في وجه اعجازه و

وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان جهة اعجازه الفصاحة التي لا يمكن لاحد ان ياتي بمثله وقال اخرون ان جهة اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب وقال اخرون بالصرافة فان سور القران يمكن الاتيان بمثلها في الفصاحة والاسلوب لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن المعارضة وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والنظام اما بسلب دواعيهم الى المعارضة مع توفرهم اليها كما ذهب اليه بعضهم او بانه تعالى سلب العلوم التي تتوقف المعارضة عليها عنهم والقائلون بالفصاحة اما لامر يعود الى اللفظ خاصة فان توقف حصوله على اجتماع الكلمات فهو قول من جعل اعجازه لاسلوبه فان التواصل والاسجاع انما يحصل باجتماع الكلمات وتاليفها وان لم يتوقف وهو قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ في تراكيبها عن الثقل على اللسان وهو اختيار الجاحظ واما لامر يعود الى اللفظ من حيث دلالتها على المعنى اما ان يعتبر دلالة المطابقة او الالتزام وقد ذهب الى كل منهما قوم والباقي سبق بيانه **قال فصل** وللحكماء في اثبات النبوة طريق اخر وهو ان الانسان مدني بالطبع لا يمكن تعيشه الا بالاجتماع مع ابناء نوعه فيقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من الاغذية والملبوسات والابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جميع ما يحتاجون اليه من غير معاونة غيره فيه واذا كان كل انسان مجبولا على شهوة وغضب فمن الممكن ان يستعين من ابناء نوعه من غير ان يعينهم فيما يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوز ان يكون مقدر ذلك العدل واحدا منهم من غير مزية اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم والمعجز هو الذي به يمتاز مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله تعالى لم يكن مقبولا عند الجمهور ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كون ذلك من عنده فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي ذي معجزة يخبرهم عن بارئهم بما لا يمتنع في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم بما يرغبون فيه فاذا استقاموا وتوعدهم بما يكرهونه ان لم يستقيموا ويمهد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما يشاء المطلع على الضمائر الغني عن غيره لكيلا ينسونه ويقبلوا شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد تقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها

ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم واخرتهم فان من المستبعد ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره العلماء في هذا الباب **اقول** للحكماء في اثبات النبوة طريق اخر وهو مبني على قواعد **الاول** الانسان مدني بالطبع وهو ظاهر فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني نوعه فانه يحتاج الى غذاء وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكنه ان يرتبها وحده فان اشتغاله بشيء واحد يصرفه عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في اموره بجماعة من بني نوعه يتعاونون على ما يحتاجون اليه ويتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لمهم ويفرغ صاحبه الاخر بحيث يتم بالمشاركة ما يحتاج كل منهم اليه **الثاني** الاجتماع مظنة النزاع فان كل واحد يطلب ما يحتاج اليه ويكره مزاحمه فيه ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور المقتضي لاختلال نظام النوع لتحصيل تكميل شخصه فيختل امر الاجتماع فلا بد له من معاملة وعدل يتفق اراؤهم عليها ولا بد لهما من قوانين هي الشرع **الثالث** وضع الشرع ليس لاي واحد اتفق والا لوقع الهرج والمرج في واضعه ولم يكن قبول قوله عاما فيقع الاختلاف بل لا بد له من ما به يمتاز به عن باقي اشخاص النوع بحيث يطاع فيما يضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من غيره من بني النوع لم يكن مقبولا ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا صدوره وهذا المعجز عنه باستقامة النوع يفتقر الى ظهور نبي ذي معجزة يخبرهم عن الله تعالى بما يمكن في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير **الرابع** يجب ان يكون المحسن والمسيء مجزيا من عنده تعالى لاستبعاد العوام وضعفاء العقول لاختلال العدل النافع بحسب النوع عند استيلاء شوقهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب وعقاب اخرويين حملهم الرجاء والخوف على الانقياد الى قوله موجب الثواب والعقاب **الخامس** معرفة المجازي والشارع ليست ضرورية باقية في كل وقت بل هي كسبية خصوصا للعوام المشاغلين عنها بمهامهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت بحيث يذكرهم معبودهم وبارئهم والرجاء لثوابه

والخوف من عقابه كالصلوة وغيرها من اصناف العبادات بحيث يذكرون بان الله القادر على كل شيء من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويقبلون شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد يقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لئلا يفسد تلك القوانين ويعمل بخلافها باقامة الحدود ليتموا الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا والاخرة لحفظ النوع والشخص في الدنيا والثواب في الاخرة اذ من المستبعد ممن يجعل في بنية كل حيوان ما اشتمل عليه من الاعضاء والالات والتركيبات التي يشتمل عليها علما التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعثة الرسل **قال** فصل النسخ جائز وهو تغيير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بدا وهو لا يجوز على الله وذلك ليس بصحيح فان البدا لا يتحقق الا بكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد قد يستعمل في المدة الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرائع التي جاءت بعد موسى ع

اقول النسخ هو رفع حكم شرعي ثبت بدليل اخر متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا فاطبق المسلمون كافة وجماعة من اليهود على جوازه عقلا وسمعا ومنع بعض اليهود لنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فتتغير الاحكام بتغيرها واحتج المانعون بانه يستلزم البدا فان الفعل ان كان مصلحة استحال رفعه والا استحال ثبوته اولا والجواب ان البدا يشترط فيه اتحاد المحكوم عليه والوقت والنسخ ليس كذلك لانا نوجب تاخره في الزمان والفعل جاز ان يكون مصلحة في وقت فنوجبه مفسدة في اخر فنمتنع منه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني وجماعة من اليهود وهو خطاء لان الشرايع الثابتة بعد موسى عليه السلام كشريعة عيسى ومحمد صلى الله عليه واله عليهما حقة وقد بينا حقيته ذلك ولا يتم الا بالنسخ وايات القران قد اشتملت على النسخ كالعدة والاستقبال واحتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه عليه السلام ان بين دوام شرعه امتنع النسخ لامتناع الكذب عليه ولجوازه في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقل الكيفية متواترا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد

قد يستعمل

قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله تعالى قربوا الى كل يوم خروفين بكرة وعشية ويكون ذلك لكم حقا ابدا مع نسخه على انا نمنع نقله ولا تواتر لهم لان بخت نصر استاصلهم الا من شذ وموسى عليه السلام بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا لعدم تواترهم

قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه عقلا و الذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله ثم وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بامامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه واله وسلم واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو منصوص عليه من قبل الله لا غير فقالت الاثنى عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله ص هم الخلفاء واما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة

اقول لما فرغ من اثبات النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة احترز بقوله عامة من الامراء والقضاة ونائب الامام واحترز بقوله دينية من الرياسة المتعلقة بالدنيا وباقي الحد بحسب الغاية واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة من المعتزلة والامامية كافة وقال اخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب اكثر الجمهور وقال اخرون بعدم وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عند ظهور الظلم وعدم الانصاف وبعض

الخوارج

الخوارج لم يوجبوا نصبه في حال من الاحوال ثم اختلف القائلون بوجوبه عقلاً فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسماعيلية وقال آخرون بوجوبه على الله تعالى من حيث حكمته وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله هو على عليه السلم واتفقت الشيعة على ان طريق معرفة الامام هو النص من الله تعالى عليه او ممن نص الله عليه واختلفوا فقالت الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي لا غير ايضاً وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب عقلاً على الخلق لا على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق سمعاً وهذان الفريقان وهما القائلان بوجوبه على الخلق سمعاً وعقلاً قالوا ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه واله هم الخلفاء الاربع القائلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة واجبة ولا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما يحصل من الامام فتعين نصبه من الله تعالى لان كلما يامر به فهو واجب وطاعة وكلما ينهى عنه فهو معصية وقبيح واجمعت الاثنا عشرية واصحابه بان نصب الامامة لطف واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات و يزجرهم عنها ويامرهم بالواجبات ويرغبهم فيها كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى طعام وعلم انه لا يجيبه الا ان فعل معه نوعاً من التادب فلو لم يفعله كان ناقضاً لغرضه واجمعوا على ان طريق معرفته النص الجلي خاصة بان الامام يجب ان يكون معصوماً من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز الخطاء على الامة فلو جاز الخطاء عليه لافتقر الى امام اخر وحافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطاء وجب الانكار عليه فيسقط محله من القلوب ولانه ان لم يجب اتباعه فيه انتفت فائدة نصبه والا لزم وجوب الحرام والعصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماماً ولم يكن معصوماً بل ولم يشترطوا عصمة الانبياء وجعلوا طريقة الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على الله تعالى

فيجب

فيجب على الخلق ومنعت الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماماً فلا يحتج عليهم في عدم اعتبار العصمة بامامته والبيعة ليست طريقاً للامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان الامام نائب لله تعالى ولرسوله صم ونيابة الغير انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص من الله تعالى ورسوله ولان الامام اعلم الخلق وافضلهم والا لزم عدمه لامتناع المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والنقصان لامتناع تقديم المفضول على الفاضل لقبحه عقلاً ولا مطلع على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب امير وقاض فعجزهم عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان يناط بهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع الفتن والهرج والمرج لرغبة اهل كل بلد الى نصب امام منهم وانما نصبه لدفع ذلك **قال** واما الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان يسمونه نبياً او اماماً ويدعو الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او بالاتحاد كما يقول به بعض المتصوفة فمن القائلين بالهية علي صلى الله عليه السبائية وهم اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة **اقول** الغلاة وهم القائلون بان علياً عليه السلم اله الخلق وبعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في صورة انسان يسمونه نبياً او اماماً يدعو الناس الى فعل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم ولولاه لضل الخلق وانتشر الفساد فيه وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الانبياء والائمة او باتحاده بهم والكل باطل بما تقدم من بطلان الاتحاد ولا دليل لا شبهة لهم على مقالتهم **قال** واما الاسماعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا بالاسماعيلية لانتسابهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلم والباطنية لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدراً وذلك الظاهر مظهراً له ولا يكون ظاهر لا باطن له الا ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان الله تعالى ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب وهو يشتمل على العقول والنفوس والارواح والحقايق كلها واقربها فيها الى الله تعالى هو العقل

الاول

الاول ثم ما بعده على الترتيب فى عالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسى ثم ساير الاجسام على الترتيب العالمى نزولا من الكمال الى النقصان وصعودا من النقصان الى الكمال حتى ينتهى الى الامر وهو المعنى المعبر عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذى مبداه من الله تعالى ومعاده اليه ثم يقولون ان الامام هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذى يقال له العقل الاول والعقل الكل والنبى مظهر النفس التى يقال لها النفس الكل والامام هو الحاكم فى عالم الباطن ولا يصير غيره عالما بالله تعالى الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم بالتعليميين والنبى هو الحاكم فى عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التى يحتاج اليها الا به ولشريعته تنزيل وتاويل ظاهره التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو اما عن نبى واما عن شريعته وايضا لا يخلو عن امام ودعوته وهى ربما يكون خفية مع ظهوره الا انها تكون ظاهرة مع خفائه البتة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكما يعرف النبى بالمعجز القولى او الفعلى كذلك يعرف الامام بدعوته الى الله ويدعون ان المعرفة بالله تعالى لا تحصل الا به والائمة من ذريته بعضها من بعض فلا يكون اماما الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابناء ليسوا بائمة فلا يخلو الزمان من امام اما ظاهر او مستور كما لا يخلو من نور نهار او ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا ولا يزال وطريقتهم التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرايع فيما يمكن ان يولف منها واما فى تعيين ائمة الاسلام فقالوا الامام فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليا عليه السلام وبعده كان ابنه الحسن اماما مستودعا وبعده الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب الامامة فى ذرية الحسن عليه السلام ثم نزلت الامامة فى ذرية الحسين وانتهت بعده الى على ابنه ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه وهو السابع وقالوا ان الائمة فى عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم ايضا بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة ودخل فى عهد محمد زمان استتار الائمة وظهور دعاتهم ثم ظهر المهدى ببلاد المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل واتصل اولاده ابن بعد ابن الى المستنصر واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلى ابنه الآخر وبعد نزار

استمر الائمة النزاريين واتصلت امامة المستعلويين الى ان انقطع فى العاضد وكان الحسن بن على محمد الصباح المستعلى على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا فى زماننا هذا واما الامامية فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى فيجب ان يكون الامام معصوما لئلا يضل الخلق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدى الظالمين واتفقوا على امامة على ع بعد النبى ص اذ لم يكن غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى الحسن المجتبى ابنه ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم الى ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه على الرضا ثم الى ابنه محمد التقى ثم الى ابنه على النقى ثم الى ابنه الحسن الزكى العسكرى ثم الى ابنه محمد المهدى المنتظر خروجه عليهم السلام اجمعين وقالوا انه باق وسيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثانى عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوا بالاثنا عشرية وهم فى اكثر اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة ولهم فى الفروع فقه منسوب الى اهل البيت عليهم السلام وكان لهم فى سياق الامامة اختلافات كثيرة لا فائدة فى ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذى ذكرناه **اقول** كلام الاسمعيلية ظاهر ولا حجة لهم فيما يدعونه فى كل مقام ذكروه واما الامامية فقالوا الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو على بن ابى طالب عليه السلام ثم اولاده الاحد عشر على سيما ذكره المصنف ره واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما كما تقدم لئلا يضل الخلق لان وجوب اتباعه وجواز الخطاء عليه يستلزم امكان الاضلال على الخلق ولقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين واراد بعهده الامامة لانه جواب سؤال ابرهيم ع حيث قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى وغير على ع من ابى بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق فلا يصلح للامامة الا هو ولان النبى صلى الله عليه وآله وسلم نص عليه نصا متواترا جليا بانه الامام بعده بلا فصل ولانه ع كان افضل الخلق بعد النبى صلى الله عليه وآله اما انه اعلم فظاهر فان ساير العلوم منسوبة اليه وكان ساير الصحابة يرجعون اليه فى الوقايع والاحكام حتى قال عمر فى عدة مواضع لولا على لهلك عمر وله قضايا غريبة استنبطها عليه السلام لم يسبقه

الهما احد واما زهده فكل الناس يعلمون منه طلق الدنيا ثلاثا وكان يختم على قوته من الشعير لئلا يضع فيه احد ولديه عليهما السلام الادام ولم يترك من الدنيا قليلا ولا كثيرا مع انه الحاكم فيها واما شجاعته فاكثر من ان تحصى ووقايعه الدالة عليها ولم ينتصر المسلمون الا بسيفه وكان اكثر المسلمين بلاء فى الحروب حتى انه كان فى اكثر الوقايع يوازى المسلمين ويفضلهم واما كرم الاخلاق فظاهر حتى انه عليه السلم نسب فى اخلاقه يتعب الى الدعابة واما حلمه فمشهور حتى انه عليه السلم ترك حقه وعفى عن ظلمه وجميع صفات الكمال كانت ثابتة له واذا كان افضل كان هو الامام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعم انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الصفات لعلى عليه السلم خاصة لانه تصدق بالخاتم فى ركوعه والولى المتصرف لانه ليس المراد الناصر لوجوب العموم لقوله تعم والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولقوله عم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار ولقوله عليه السلم انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وهى للعموم والا لما جاز الاستثناء ومن جملة منازل هرون انه كان خليفة له والادلة كثيرة ذكرناها فى كتاب النهاية قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ للشرع ولان جواز الخطاء ثابت على كل قوم فى كل زمان سواه فقالوا ان الامام المهدى عليه السلم باق واختفى خشية على نفسه والناس منعوا انفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناصر له يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا وهو الثانى عشر من الائمة عليهم السلم وهم فى اكثر الاصول يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل وانتفاء الرؤية وغير ذلك واما فى الفروع فانهم ينتسبون الى اهل البيت اعنى الائمة الاثنا عشر عليهم السلم وللشيعة اختلافات فى سياقة الامام من امام الى امام اخر والظاهر الغالب مذهب الاثنى عشرية **قال** واما الكيسانية فقالوا بامامة على عليه السلم وبعده الحسن ثم الحسين عليهما السلم ثم محمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعنى المهدى الذى يملأ الدنيا عدلا وهو الان مستتر فى جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم قدموه على الحسن والحسين عليهما السلام وبعضهم ساقوا الامامة الى ابنه هاشم ثم الى غيره وهم فرق متعددة وقد

انقطعت الكيسانية ولم يبق منها احد واما الزيدية فقالوا بامامة على والحسن والحسين واثبتوها بالنص الجلى واثبتوا باقى الائمة بالنص الخفى وذلك ان شرايط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدى الناس اليها ولا يضلهم وزاهدا لئلا يطمع فى اموال المسلمين وشجاعا لئلا يفر فى الجهاد مع المخالفين فيظهر دعاء اهل الحق وكونه من ولد فاطمة اعنى من اولاد الحسن والحسين لقوله عم المهدى من ولد فاطمة عليها السلام وكونه داعيا الى الله تعالى والى دين الحق ظاهرا شهر سيفه فى نصرة دينه فالوا ونص النبى عم والائمة بعده ان كل من استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة وذلك هو النص الخفى ولم يوجبوا ان الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله عم هما امامان قاما او قعدا ويجوزون خلو الزمان عن الامام وقيام امامين فى بقعتين متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرايط ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين عم لانه لم يشهر سيفه فى الدعوة الى الله تعالى فقالوا بامامة زيد ابنه لاستجماع الشرايط فيه واليه نسبوا اذ فارقوا ساير الشيعة بقولهم بامامته ولقبوا باقى الشيعة بالرافضة اذ رفضوا زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء كانوا فضل على عم الرضاء فيهم على خلافه ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقبلهم فرق غيرها واكثرهم فى الفروع متابعون لابى حنيفة الا فى مسائل قليلة خالف ائمتهم فيها **اقول** كل ما ذكره ظاهر ولما جردت مقالات الكيسانية والزيدية عن الادلة بل كانت دعاوى محضة لا برهان عليها لم يحتج الى شرح نعم كلام الزيدية باطل من وجوه **الاول** قولهم بعدم العصمة وهم يشاركون كل من خالف الامامية فى هذه المقالة **الثانى** يلزم نقض الغرض من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك من مذهبهم اذ يجوز تعدد من اتصف بهذه فى مكان واحد وزمان واحد فيرغب بعض الناس الى اتباع احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما يجوز عند الولاية لنفسه فيقبل مخالفه ويلزم وقوع الفساد **الثالث** يلزم الترجيح من غير مرجح لان هذين متساويين فلا اولوية لاتباع احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او احدهما وهو ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو المطلوب **الرابع** يلزم منه الشر الحال الان الامامة هى الرياسة العامة اعنى القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا لزم الدور فيها **الخامس** ليس القيام بالسيف شرطا لقوله عم

الصحابة واحتجوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه ع

عن الحسن والحسين عليهما السلام هذان ولداي اماما[ن] قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح نفيه عنهما كالعلم والعدالة **قال** واما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع عدم الامام متوقع من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على من يقدر على ذلك للاجماع السلف عليه وذهبوا الى ان الامام تعرفنا بنص من يجب ان يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالاجماع ابا بكر ثم عمر بنص ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى عليه السلام باجماع المعتبرين من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معوية وصالحه الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة الى بني العباس واجمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانتقلت الخلافة منهم الى عهدنا التنكزخانية ما جرا واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون يقع في نصب الائمة فتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في امامة علي ع ومعوية ومن بعدهما في ايام بني امية في اكثر الاوقات والاحتراز عما يقع في الفتنة والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب الناس في الامامة **اقول** مذهب السنة وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه لان نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي ابو بكر لاجماع اهل الحل والعقد عليه ولانه عليه السلام استخلفه في الصلوة في مرضه فكان خليفته في غيرها لعدم القائل بالفرق ولقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والاجماع ليس بحجة في نصب الائمة لما تقدم ولانه لم يثبت اذ اعاظم الصحابة لم يوافقوه وانكروه ولم يستخلفه في الصلوة بل منعه من تمامها لانه لما كان مريضا سمع اصوات الناس في الصلوة فقال من يؤم بالناس فقيل ابو بكر فامر باخراجه اليهم فخرج يهادى بين علي ع والعباس وجاء فابعده والناس في الصلوة فتقدم وصلى بهم ولم يكمل ابو بكر صلوته ولا ملازمة بين الامامة في صلوة واحدة وبين الامامة التي هي رياسة عامة والخبر لو سلم لم يلزم من الاقتداء

قال الباب الخامس في الكلام ظاهرا وبا في المعاد مطلقا والافعال الاختيارية في بعض الوقائع او في الفتوى بهما في الوعد والوعيد وما يتبعهما قد مر ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا بحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا الوفاء بالوعد ايضا واختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك بواجب لكونه حق الله تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب عقلا فقالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يحسن ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العملي دون العقل النظري قالوا تكون السعادة والشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مدركا بعد موته والاهم في هذا الباب النظر في ذلك وهو مبني على ست مسائل **اقول** لما فرغ من البحث عن الامامة شرع في المعاد ومقدماته اعني الوعد وهو الاخبار بايصال النفع والوعيد وهو الاخبار بايصال الضرر وقد اوجب القائلون بالحسن والقبح والوجوب في العقل وهم المعتزلة الوعد بالثواب للمطيع لانه لطف مقرب اليه واللطف واجب وقالوا بحسن الوعيد فانه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا على الخلاف اذ يعلم قطعا الزجر عن المعصية مع الوعيد عليها واوجبوا الوفاء بالوعد والا لزم الظلم والكذب واختلفوا في وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية به والا لزم الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقه فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين نفوا الحسن والقبح والوجوب العقلي لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا ارتكاب معصية بل ذلك بمشية الله تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا بل يجوز منه الخلف في وعده ووعيده واثابة العاصي وعقاب المطيع واما الحكماء الذين اثبتوا الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملي دون العلمي اثبتوا سعادة وشقاوة تابعتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم لانحرافه وسيأتي البحث في ذلك **قال** المسئلة الاولى في اعادة المعدوم وهي جائزة عند المعتزلة لان للذات ثابتة عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذلك عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن

لا يصير بابعد اما ممتنعاً ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شئ واحد بعينه فاذاً لا يكون المعاد عين المبتدأ ان كان ولابد فهو مثله وقال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان حصل في الذكر بعد النسيان هو ما ذكره اولاً بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح لان التعديناً في الوحدة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما **اقول** اختلف الناس في اعادة المعدوم فجوزه جماعة من مثبتي المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زائد على الذات وانه يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة في العدم فجاز اتصافها بالوجود مرة ثانية وايضاً قالت الاشاعرة الممكن لا يخلو اما ان يمكن وجوده بعد عدمه واما ان لا يمكن فان كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثاني لزم انقلاب الشئ من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وكنا قد اعترضنا عليه في المناهج وغيره فان الامتناع الذاتي لا يخرجه عن حد الامكان لان الممتنع انما هو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود ويمكن ان يجاب بان الوجود بعد العدم مساوٍ للوجود قبله في الماهية وامتناعه يقتضي امتناع الاول ويلزم المحال وذهب الحكماء وابو الحسين البصري ومحمود الملاحمي الى انه يمتنع اعادته والا لزم ان يتخلل العدم بين شئ واحد ونفسه والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجود في الزمان الاول اذا عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الوجود في الزمان الثالث هو الوجود في الاول لتخلل العدم في الثاني بين ثبوت الشئ ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدأ وفيه نظر لجواز ان يكون الثاني غير الاول لكن الماهية واحدة ولا نعني باعادة المعدوم سوى وجوده ثانياً بوجود مساوٍ للاول وانما يلزم ما ذكره المصنف لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد الدين محمود الحمصي من الامامية رضي الله عنه يجوز اعادته لان التذكر حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة و اعترضه المصنف بمنع الاتحاد نعم الحاصل ثانياً تعلق بعين ما تعلق به الاول وهو لا يستلزم الاتحاد بل المماثلة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما **قال** المسئلة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانها اي شئ هي اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هيكل المشاهد

المحسوس

المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول و قال النظام هو جسم لطيف داخل في البدن سارٍ في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم اللطيف واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء البدنية التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها ينفذ في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل الانساني وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد **اقول** اثبات المعاد يتوقف على ماهية الانسان المحكوم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافاً عظيماً وتحريره ان نقول ان الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني او مجرد او مركب من هذه الاقسام مركباً ثنائياً او ثلاثياً وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون بانه جسم فقد اختلفوا فذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا الى المخاطبة او الاخبار عن انفسهم فانما يشيرون اليه ويتصفون بانه يزيد وينقص ويتبدل الاجزاء بالتبعيد وذهب آخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بانه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل وعند الموت تعدم ان قلنا بجواز اعادة المعدوم ثم يوجدها الله تعالى وقت الاعادة وتتفرق وقت الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجد الله تعالى تأليفاً آخر وقت اعادته لانا ندرك الجزئيات والامور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهاناً عليه و الجملة بينا ابطالها فلم يبق سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف في داخل البدن سارٍ في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب اذ لو كان

مركبا جاز ان يحل في بعض منه علم وفي بعض منه جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالتلثة فلا تحل
الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بخروجه وقال اخرون منهم انه الاخلاط الاربعة اذ
قوامه بها وقال اخرون انه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه
الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وهي من هذه الاعضاء الثلثة تسري الى الاعضا
المرؤسة في العروق والاعصاب هذا هو الظاهر من اقوال المذهب من ذهب الى ان الانسان جوهر
جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية
متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفسادها وقال بعضهم هو تخاطيط الاعضاء وتشكل
الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره وقال اخرون انه الحيوة وهي عرض قايم بالبدن لحصول
الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ المفيد و
اولاد نوبخت من الامامية والغزالي انه حقيقة الانسان عبارة من الجوهر المجرد الذي ليس بجسم
ولا جسماني عاقل بالقوة متعلق بهذا البدن ليدبره تعلق العاشق بمعشوقه واحتجوا بان هنا
معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم فالنفس
ليس بجسم ولا بجسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة فان العاقل منا يعلم الوحدة والنقطة والان
وواجب الوجود وغير ذلك من البسائط واما الثانية فلان جزء العلم ان لم يكن علما ولم يحصل عند
الاجتماع زايد لم يكن العلم علما وان حصل فالتركيب في قابله او فاعله لا فيه وان كان علما فاما بجميع المعلوم
فتساوي الجزء والكل هذا خلف واما ببعضه فينقسم وقد فرض بسيطا واما الثالثة فلان العلم
ان حل في كل جزء تعدد الواحد وان حل في البعض عاد التقسيم وان لم يحل في شيء منها لم يكن المحل
محلا واما المقدمة الرابعة فلما برهن من نفي الجزء الذي لا يتجزى والجواب لا يلزم من حصول زايد
انتفاء التركيب كما في غيره من الماهيات ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في التعلق المساوات في الحقيقة
فيجوز حلول الواحد عندهم في المركب كالوحدة والابوة والجزء ثابت بما تقدم واقوى المذاهب هذا
او ما ذهب اليه المحققون من انه اجزاء اصلية **قال** المسئلة الثالثة في المعاد واختلف الناس فيه

فالدهرية انكروه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والقائلون بان المعدوم
شيء قالوا انه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود ثم يثاب او يعاقب اما انعدامه فلقوله تعالى كل من
عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثابا او معاقبا في الاخرة والنفاة
القائلون بكونه جسما قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعضائه في الكون
وغيره واعادته جمع اجزائه وحدوث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند اكثرهم يستحيل ان يكون
عرضا كان المعدوم ما يعاد **اقول** مذهب الدهرية ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة
المعدوم وتفاني اجزائه سلمنا لكن العدم بتفرق الاجزاء لا بنفيها واما المسلمون فقد اتفقوا على
اثبات المعاد البدني واختلفوا في كيفية اعدامه فقال المثبتون للجواهر في العدم ان الله تعالى يعدمه
بان يسلب عنه صفة الوجود وهيئته ثم يعود الى الوجود بان يخلق له وجود اخر للثواب او العقاب
واما اعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال
الثواب والعقاب اليه لان الوفا بالوعد والوعيد واجب وقال النفاة القائلون بكون الانسان جسما
فناؤه وهلاكه عبارة عن تفرق اجزائه وابطال تركيبه ومزاجه واعادته جمع اجزائه واحداث الاعراض
فيه مثل ما كانت قبل موته لاستحالة اعادة المعدوم ولانه امر ممكن والله تعالى قادر على جميع المقدورات
الممكنات عالم بجميع المعلومات فامكنت الاعادة ويمتنع ان يكون النفس عرضا والا لزم اعادة المعدوم
وهو محال **قال** والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم وبما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويستحيل ان يكون محله ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب انقسامه وقبوله الاشارة
ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم
اختلفوا فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدثا قال
ارسطاطاليس واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر
والاخلاط شرط لافاضة الحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه ولذلك قالوا باستحالة
التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان احديهما حادثة مع حدوث المزاج والثانية

فلبيه متعلق به على سبيل التناسخ وذلك محال **اقول** الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لان النفس عندهم جوهر مجرد لما تقدم في المسئلة الثانية من انه محل للعلم بما لا ينقسم كالجواهر المجردة وكواجب الوجود فيكون مجردا لامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم وكل جسماني منقسم وقابل للاشارة بالذات او بالتبعية ثم اختلفوا فذهب افلاطن وغيره من قدماء الحكماء الى انه قديم وتعلقه بالبدن حادث لانه ابدي فيكون ازليا والمقدمتان ممنوعتان وقال ارسطو انه محدث مع البدن لانها لو كانت قديمة فان كانت واحدة اتحدت بالاشخاص الانسانية فيكون معلوم زيد هو معلوم عمرو وان بقيت كذلك وان عدمت الوحدة كانت مركبة من المادة والصورة اذ كل منقسم له مادة فيكون جسما ولو كانت كثيرة فالتمايز ان كانت بالذاتيات واللازم كانت مختلفة بالنوع فيكون مركبة وان كان بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان الحادثة لان اختلاف العارض انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا لتعلقت نفس ببدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث النفس عن مبدء عام الفيض اذ انما يكون لحدوث استعداد قابله وهو المزاج الانساني فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدء العام فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ونمنع تركب كل منقسم من المادة والصورة وكون كل مركب منهما جسما ونمنع اتحادهما بالنوع وكونها مركبة ح ممنوع لان كونها نفسا عارض ونمنع انحصار الاختلاف بالعوارض في المادة وانحصار مادة النفس بالبدن فان علة القبول المزاج فانا نمنع سبق الامكان على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع من حدوث نفس اخرى **قال** واتفقوا على امتناع فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني على ذلك التقدير انما كان عرضا زال عن محله والنفس ليس بعرض **اقول** اتفق الحكماء على امتناع فناء النفس الا من شذ منهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا بانه لو جاز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة والصورة فيكون جسما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جواز الفناء سابق عليه فلا بد له من محل وليس النفس لامتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ولا الفاعل لغايرته فيكون هو المادة وكل مادي

فله صورة فالنفس جسم وايضا فتلك المادة فان جاز الفناء عليها افتقرت الى مادة اخرى والا كانت باقية ولا نعني بالنفس الا ذلك الباقي المقارن للصورة العقلية والفاني اعراضا زايلة عن المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام التركيب الجسمية والامكان عدمي ونمنع امتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ومادة النفس مغايرة لها **قال** المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب اما بدنيان كاللذات الجسمية والالام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف فان كان ادراكهما بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر بما يبطل الاحساس وان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال او لاستغنائه عن توسط الالة واكمل لكون الموانع فيه اقل **اقول** لما اثبت المعاد البدني والنفساني شرع في غايته وهي الثواب والعقاب وهما الالم واللذة ولما انقسمت اللذة والالم الى النفساني والبدني انقسما اليهما فالثواب البدني هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدني هو الالم البدني والنفساني هو النفساني كالهوان والخزي وتفصيل الالم واللذة الجسمانيين والنفسانيين لا يعلم الا من الشارع المخبر على الطاعة والمعصية بما يستحق فاعلهما واللذة هي ادراك ملائم من حيث هو ملائم لا مطلقا فان المريض قد لا يلتذ بالحلو اذا لم يدركه من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وشرط الاحساس باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس من دون انفعال ما واللذة العقلية اتم من الجسمانية وكذا الالم لانه اثبت فان العقل ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال لانه كلي بعيد ان يتغير ولعدم لاستغنائه عن توسط الالة بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الالة ولا تكون الالة محسوسة والا لافتقرت الى الة اخرى واكمل لان الموانع فيه اقل لان العقلي كلي والجسمي جزئي والعام اقل شرطا ومعاندا **قال** المسئلة الخامسة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب والموءمن الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين

كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال بعض السلف الايمان اقرار باللسان والتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالوعد والوعيد والقيام بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق بالله وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة عند الخوارج كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقا وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين الايمان والكفر وهو يكون في النار خالدا وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون فاسقا ويكون عاقبة الامر على التقديرين الخلود في الجنة **اقول** لما اثبت الثواب والعقاب شرع في بيان مستحقيهما وهو الايمان اجماعا وهل هو الاسلام او غيره وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شئ واحد اما كونه اعم فلان وجود الاسلام لا يستلزم وجود الايمان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام دون الايمان ووجود الايمان يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن التصديق بما جاء به النبي عليه السلم واعظم ما جاء به الشهادتان واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة وجهم بن صفوان انه عبارة عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم الايمان والقلب محل الاعتقاد ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغايره ولان النائم مؤمن

وليس بعامل واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء عليهم السلم وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله تعالى وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه من المسائل الفرعية وقال ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان عبارة عن الافعال الواجبة اعني العمل الصالح لان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الى قوله وذلك دين القيمة واشار به الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال اكثر السلف انه عبارة عن اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح واصول الايمان عند المعتزلة خمسة التوحيد والعدل والاقرار بنبوة الانبياء وبالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصوله ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين عليهم السلم واما الكفر فانه يقابل الايمان مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ونعني بالكبائر ما توعد الله تعالى بها النار وقد اجمع المسلمون على ان المؤمن يستحق الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما من فعل الذنب فان كان صاحب كبيرة كان كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولان العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية وغيرهم من الامامية لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين اللتين هما الكفر والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم والخلود يطلق على اللبث الطويل ولانه تعالى يغفر له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و

يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى
المحال ولا يجوز تخليد المؤمن باي معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب وبمعصيته العقاب
ولا يمكن سبق الاول للدوام فتعين الثاني والعاقبة الدخول الى الجنة **قال** المسئلة السادسة
في تمام القول في الوعد والوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا
فيها والكافر يدخل جهنم ويكون خالدا فيها واما الذي يخلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه
فقالت التفضيلية من اهل السنة وغيرهم عسى الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة نبيه صلى الله عليه
وآله والا فيدخله جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ثم يرده الى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمنا وقالت
الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب كان في النار خالدا ثم اختلفوا فقال ابو علي
الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة ويكون معاقبا على
ذلك الذنب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن باعماله الصالحة وذنوبه الكبائر و
يكون الحكم للاغلب فقيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن له تاثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل الصالح
استحقاق ثواب يلزمه وللكبيرة استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق
الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احدى الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ
من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى
يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم
معفو عنه اذ لا تاثير لذلك في العمل الصالح واطفال الكفار ملحقة بهم عند اهل السنة ويحشرون في النعيم
بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفق الناس على ان المؤمن
الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل او استحقاق
اكثر المعتزلة على الثاني والا القبح التكليف والبلخي والشيخ المفيد من الامامية على الاول وانه يكفي في
حسن التكليف سبق نعمة الله تعالى علينا واما الذي يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت
التفضيلية من اهل السنة والامامية انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعالى عنهم او يشفع

النبي عليه السلام فيهم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد يعاقبه لكن عقابا
منقطعا لانه يستحق الثواب بالايمان فلا يجوز تاخر العقاب عنه لان الثواب دائم فاذا انقطع عقابه رده الله
تعالى الى الجنة وصار مخلدا فيها بايمانه وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب
خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على فعل المعصية وقيل لا بد من قيد اخر هو العزم
على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع
اعماله الصالحة اي اسقطها ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا لقوله تعالى اولئك الذين حبطت
اعمالهم وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة يوازن باعماله التي ليست صالحة من الكبائر
ويكون الحكم للاغلب فينعدم ما يساوي الناقص من الزائد ~~وينعدم الناقص~~ بالناقص ويبقى الزائد
وان تساويا يعدم كل منهما بصاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا قهر المغلوب لم يكن ان يصير المغلوب
غالبا لانه لم يقهره حال قوته وكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق
ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى
يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك والا لا والحاصل ان المغلوب لا
يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة من كيفيات ممتزجة يؤثر كل واحد منها في الاخر بكسر
سورته ولا يكون الفاعل منفعلا بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة فيستقر العنصران على
كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تاثير لذلك
في العمل الصالح ولا يشترط في سقوط عقابها التوبة واما اطفال الكفار فان استحقوا عوضا بامراض
تحدث لهم وجبت بعثتهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل عليه وحكمهم في الدنيا حكم اباءهم واما في الاخرة
فانهم يحشرون في النعيم بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل الصالح كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب وليسوا
مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم وعند الخوارج انهم بحكم اباءهم واولاد الكفار كفار بكفر
اباءهم واولاد المؤمنين مؤمنون بايمان اباءهم ويجعلهم اما في النعيم او الجحيم وعند الاشاعرة
ان الله تعالى يؤجج نارا ويامرهم باقتحامها فمن اقتحم ذلك الله تعالى هو الذي يحلو امرهم في الدنيا فيقع

لا يمتثل فيأمر به الى الجنة ومن لم يقتحم قال هو الذى لو لم يره فى الدنيا بشىء لم يمتثل **قال** واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابداً فان كانت مدركة لذاتها والذوات الباقية معتقدة لما يجب عليها ان تعتقدها متحلية بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدايم وان كانت عديمة الادراك للذوات الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الامر مايلة الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنياوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدايم لفقدانها ما ينبغى لها ووجود ما لا ينبغى معها دائماً وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير متمكنة فيها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال والفوات زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متألمة ويكون لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها ولما لا بد لها منه **اقول** القائلون بالنفوس الناطقة ذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه كما تقدم وذهبوا الى انها ابدية ثم السعادة هى ادراك لما فيه لذة وخير للمدرك والشقاوة ادراك ما فيه افة وشر وهى لا تنفك عنها عند الاكثر والا لكانت معطلة ولا معطل فى الطبيعة وعند الاخرين ان الخالية عنها تفنى اذ لا سبب لها فى السعادة وقد عرفت ان اللذة هى ادراك الملايم من حيث هو ملايم للقوة العقلية وتعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده هذا بحسب القوة العلمية واما العملية فالتحلى بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية واللذات الجسمانية التى تنقطع بفنائها فهذا هو كمال النفس الانسانية فادراكه سبب اللذة وهى السعادة الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد فى الكمال عند تزايد الادراك واما اذا عدمت ادراك الذوات الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنياوية الفانية وتخلقت بالاخلاق الرذيلة وترسخ ذلك فيها حتى صار ملكة كانت من اهل العقاب الدايم لفقدان ما طلبته ووجب الوصول اليه ووجود ما لا ينبغى معها دائماً وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين المرتبتين

مراتب لا تتناهى بحسب زيادة التعقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلى بالاخلاق الفاضلة وقلته بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم تتمكن الخيرات والشرور فيها تمكن الملكات الراسخة بل كانت فى معرض الزوال ذالت السعادة والشقاوة لزوال سببهما والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى واخرون قالوا انها تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انما يعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ واخرون قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسايط ولا يتالم اذ لم تعتقد باطلاً لكن يبقى لها لذة ضعيفة لانها مدركة لذواتها وهو امر لازم لذاتها وتستكمل قليلاً قليلاً الى ان تتجرد فهذا ما اردنا ايراده فى شرح هذه المقدمة والحمد لله على نعمه وصلى الله على سيدنا سيد الانبياء والاولياء محمد النبى واله الاخيار وسلم تسليما كثيراً قد فرغ من تحرير هذه النسخة الشريفة فى شهر صفر المظفر سنة ١٣٠٥